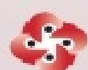
Jorge Enrique Horbath Corredor
María Amalia Gracia
coordinadores



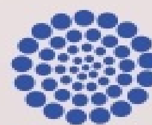
La cuestión indígena en las ciudades de las Américas

Procesos, políticas e identidades

MIÑO y DÁVILA EDITORES

 CLACSO




CONACYT

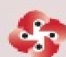
Jorge Enrique Horbath Corredor
María Amalia Gracia
coordinadores



La cuestión indígena en las ciudades de las Américas

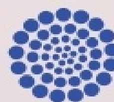
Procesos, políticas e identidades

MIÑO y DÁVILA EDITORES



CLACSO





CONACYT

Comité evaluador: Esta investigación arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Diseño: Gerardo Miño

Composición: Eduardo Rosende

Edición: Primera. Junio de 2018

Tirada: 1.000 ejemplares

ISBN: 978-84-17133-34-4

Lugar de edición: Imprenta Dorrego.

Av. Dorrego 1102, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina



Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org> Nose permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Jorge E. Horbath y María Amalia Gracia

—coordinadores —

La cuestión indígena

en las ciudades de las Américas

Procesos, políticas e identidades







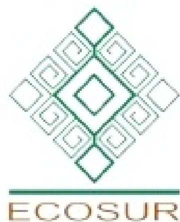
Índice







Dirección Adjunta de Desarrollo Científico Dirección de Investigación Científica Básica



Subdirección de Control de Proyectos de Investigación El Colegio de la Frontera Sur

Dirección postal: Carretera Panamericana y Periférico Sur s/n Barrio de María Auxiliadora

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (CP 29290)

web: www.ecosur.mx

Miño y Dávila editores

Dirección postal: Tacurí 540

(C1071AAL) Buenos Aires, Argentina Tel: (54 011) 4331-1565

e-mail producción: produccion@minoydavila.com ***e-mail administración:*** info@minoydavila.com ***web:*** www.minoydavila.com

Agradecimientos

Agradecemos profundamente a todos los colectivos de pueblos origi -

narios del continente, especialmente a las y los indígenas a quienes nos acercamos en nuestros trabajos de investigación con la intención

de visibilizarlos en los contextos urbanos en los que viven y así contribuir a que se reconozcan integralmente sus derechos y se respeten su sabiduría y ancestralidad negadas por la modernidad. A ellas y ellos dedicamos nuestro trabajo y los acompañamos en su lucha que es también nuestra lucha. Asimismo, expresamos nuestro agradecimiento al Fondo Sectorial de Cien - cia Básica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) que financió el proyecto “Exclusión, discriminación y pobreza de los indígenas urbanos en México” (CB-2012-01, solicitud 000000000177438, modalidad F3), al que se adscribió el seminario internacional “Discriminación, exclusión y pobreza de los indígenas urbanos en Las Américas” realizado en agosto de 2016 en la ciudad de Chetumal, Quintana Roo, México, e impulsor del proyecto editorial para la publicación de la presente obra.

De la misma forma, agradecemos a las autoridades de El Colegio de la Frontera Sur, por su permanente respaldo, en especial al Dr. Mario González Espinosa, Director General de El Colegio de la Frontera Sur, y al Dr. Héctor Hernández, Director de la Unidad de Chetumal, por el apoyo institucional que ofrecieron al proyecto y a la organización del seminario.

Finalmente, expresamos nuestro reconocimiento al Consejo Latinoameri - cano de Ciencias Sociales (CLACSO) por haber apoyado la conformación del Grupo de Trabajo “Indígenas y espacio urbano”, permitiendo la articulación de una red de medio centenar de investigadores de treinta instituciones, uni - versidades y centros de investigación de norte, centro y suramérica, quienes, con su

acompañamiento, realzan las distintas actividades del grupo, entre ellas, este proyecto editorial.

Jorge Horbath y María Amalia Gracia

9

Introducción

Las difíciles condiciones sociales y laborales de la población indígena

se vienen agudizando cada vez más por los problemas económicos de las regiones rurales. Como resultado de un desequilibrio ecológico,

los grupos indígenas se han visto impulsados a intensificar las estrategias de supervivencia sustentadas en la migración, principalmente de tipo cam - po-ciudad. La llegada de esta población a las zonas urbanas de las ciudades de nuestro continente, resulta así un fenómeno socioeconómico, político y sociológico sumamente relevante.

En términos generales, la población indígena se ha enfrentado a muchos cambios socioculturales y de las economías modernas. El embate de los proce - sos de internacionalización de la economía y de la globalización ha incidido de manera negativa en sus pequeños mercados locales, desplazando sus actividades principales con predominio en el sector primario hacia actividades terciarias de sobrevivencia. Si bien el proceso migratorio supone un desplazamiento geo - gráfico de un nicho ecológico a otro con fuertes impactos sociales, culturales y ambientales, el movimiento hacia las ciudades no implica una transformación significativa de las realidades económico-laborales de los indígenas.

Las y los indígenas establecidos en las ciudades, trabajan y viven en con - diciones de precariedad: habitan colonias en las periferias urbanas que, por lo general, se conformaron a partir de procesos irregulares y sin acceso a servicios, retardan su inserción laboral o acceden a empleos en condiciones de precariedad. En materia educativa, los niños abandonan pronto la escuela para contribuir al ingreso familiar, lo cual propicia un importante fracaso escolar. Atodos los anteriores indicadores que refieren a condiciones estructurales,

se suman las experiencias cotidianas de discriminación que las y los indígenas

viven en distintos espacios e instituciones urbanas, es decir, mecanismos, valo - res y prácticas desarrollados desde las instancias públicas que propician tratos diferentes y desiguales, y que dificultan la efectiva inserción y adaptación de los grupos indígenas en las ciudades.

Una vez instalados, los inmigrantes indígenas se ven obligados a enfrentar los estereotipos producidos por las culturas urbanas y a convivir con ellos; cotidianamente chocan con la incomprensión respecto del valor de su lengua y de sus costumbres por parte de instituciones y espacios públicos, renuentes a reconocer las diferencias y corregir las desigualdades en un contexto en que las condiciones precarias de la población indígena urbana se expresan en rezago económico, discriminación y segregación socio-espacial.

Así, las ciudades y sus habitantes (pobladores) no indígenas segregan a los indígenas a espacios residuales, excluyéndolos de la planeación y la cons - trucción de la ciudad y del sistema social urbano. Las políticas públicas y las políticas sociales urbanas no se construyen con la participación efectiva de la población indígena, lo cual se refleja en su contenido. Generalmente, las mismas se elaboran para poblaciones “pobres” y “vulnerables”, dentro de los cuales suele ubicarse a la población indígena, asociada a la idea de “campe - sino”. Relacionado con lo anterior, existe una clara vocación de los programas para atender las áreas rurales y la población perteneciente a ellas, ignorando las condiciones laborales, culturales y de vida de la población indígena que transita y vive en las áreas urbanas, así como su permanente conexión con los entornos rurales.

Los diecisiete capítulos de esta obra, organizados en cuatro partes, se basan en investigaciones realizadas en los últimos años sobre las problemáticas de la población indígena cuando reside o migra a las ciudades de las Améri - cas. En ellos se analizan las condiciones socioeconómicas de los indígenas que viven en estos espacios urbanos y las distintas formas de ocupación, así como los avances y retrocesos en materia de políticas públicas con perspectiva intercultural, principalmente, enfocándose en la política social y en el cumpli - miento de los derechos sociales en torno a la salud, educación, vivienda, trabajo digno, ocupación de la ciudad y cultura. Los trabajos también muestran las visiones de la población indígena, su relación con las instituciones públicas y con grupos y sectores de población no indígena en diferentes ámbitos sociales y espaciales de

las ciudades. Destacan los distintos procesos de discriminación, especialmente la invisibilización de la población indígena que reside en las ciudades, invisibilización que se da tanto en las estadísticas oficiales, como en las políticas públicas y los imaginarios sociales urbanos.

Para reflexionar sobre estos procesos, políticas e identidades propusimos realzar su complejidad, asumiendo lo indígena como una cuestión que tiene un carácter conflictivo y problemático; ello supone privilegiar la tensión entre la tendencia a asimilar a las y los indígenas a la cultura occidental y una mirada culturalista que, al acentuar el respeto por las diferencias, aísla y despolitiza

el asunto y corre el riesgo de atraparlo en lo local, restándole su capacidad de politizar la discusión en colectivos sociales más amplios.

Desde los años setenta, la inserción del indígena al mundo urbano viene creando bases materiales y culturales que permiten la recreación étnica y la producción de identidades, de tal manera que las ciudades se han convertido en un escenario donde indígenas y no indígenas están interconectados cultural, social y económicamente en espacios interdependientes atravesados, empero, por relaciones de poder desiguales y excluyentes.

La primera parte del libro, “Políticas públicas incluyentes-excluyentes para indígenas urbanos”, reúne cinco capítulos que tratan sobre las políticas públicas y su evolución, así como sobre las disputas y efectos que ellas han tenido y tienen, en cuanto a la dinámica inclusión-exclusión de la población indígena en contextos urbanos de Norte y Sudamérica: distintas ciudades de Estados Unidos y Argentina, la región amazónica de Colombia y Ecuador, y la principal ciudad del eje cafetero de Colombia.

Esta sección comienza con el aporte de Susan Lobo, referente continental del tema indígena, que en su texto “Indígenas urbanos en los Estados Unidos” nos muestra que el 65% de un total de 5.200.000 personas autoidentificadas como indígenas en ese país viven en ciudades, es decir, fuera de reservas o regiones rurales; como participantes de un proceso migratorio que data de los años cuarenta del siglo pasado, los indígenas tienen una residencia dis - persa en la ciudad, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los países latinoamericanos, donde los grupos étnicos se aglutinan en barrios o colonias

pobres de las ciudades. Apartir de esa dispersión, “la comunidad indígena” y su organización social se manifiesta mediante redes de relaciones sociales que enfrentan estereotipos y falta de comprensión del gobierno federal, entre ellos, una marcada invisibilización por parte de las agencias oficiales, prestadores de servicios sociales y fondos para proyectos de desarrollo que afectan el acceso al trabajo, a la vivienda, salud y educación, y obligan a las redes a mitigar por su cuenta dichos problemas.

En el segundo documento, “Políticas Públicas y Etnicidad en poblaciones indígenas urbanas del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y Norpatagonia, Argentina”, Juan Manuel Engelman, María Laura Weiss y Sebastián Valverde muestran que, desde la mitad del siglo pasado, la periferia de diferentes ciudades argentinas se constituyó como lugar de asentamiento de grupos indígenas expulsados de sus territorios ancestrales. Los autores reflexionan sobre el modo en que se reconfiguran las relaciones interétnicas en el juego entre políticas públicas y procesos socio-organizativos que llevan adelante los sujetos indígenas Qom, Moqoit, Kolla y Guaraní en asentamientos del AMBA

y Mapuche en la zona cordillerana de Norpatagonia. Estas reconfiguraciones replantean los vínculos que tienen las y los indígenas con los territorios originarios, vínculos que suponen distintos procesos de fortalecimiento identitario. El trabajo de Margarita Chaves y Giselle Nova, “Urbanización indígena

en la Amazonia colombiana. Apuntes críticos para la definición de políticas incluyentes”, analiza las tendencias de la migración y el desplazamiento indígena hacia centros urbanos de Putumayo, una zona de colonización amazónica en el suroccidente colombiano y área de frontera internacional; el proyecto migratorio de estas poblaciones tiene que hacer frente a procesos de segregación social, problemas para incorporarse a la dinámica económica de la ciudad, así como a restricciones al acceso al suelo urbano. Las autoras se enfocan en la redefinición de las formas de vida indígena que plantean estos tipos de movilidad espacial, especialmente, las prácticas económicas y financieras que soportan la urbanización y el papel que juega el acceso al dinero en la construcción de la ciudadanía. El documento argumenta que el hecho de asegurar un acceso monetario, propiciaría la movilidad social de la población indígena y contribuiría a volver más incluyentes a las políticas públicas.

En el cuarto trabajo titulado “Ciudades del milenio: ¿inclusión o exclu - sión indígena en la nueva Amazonía ecuatoriana?”, Cristina Cielo, Fernando García Serrano, Ivette Vallejo y Natalia Valdivieso problematizan la pretendida inclusión de las Ciudades del Milenio en playas de Cuyabeno, Pañacocha y una tercera en construcción en la comunidad A’i cofán de Dureno, nororiente de la Amazonía, provincia de Sucumbíos, y plantean las maneras en que estas ciudades refuerzan, más bien, la exclusión de las poblaciones kichwas y mesti - zas. Las autoras y el autor refieren que este modelo afecta la base de la repro - ducción y sustentabilidad de las comunidades, pues las vuelve dependientes del mercado, con la incertidumbre de solventar los costos de infraestructura y tecnologías a partir de una oferta de generación de fuentes de empleo en la estatal petrolera que no ha sido satisfecha; ello origina situaciones de preca - riedad e inestabilidad que impiden sostener que las Ciudades del Milenio sean sustentables en términos sociales, culturales o ambientales.

El último documento de esta primera parte, “Las fronteras de la inclusión y la repulsión: discriminaciones o visibilidades en las experiencias cotidianas de los universitarios indígenas en Manizales” sustentado desde Colombia por Guillermo Alejandro Dabbraccio Krentzer, describe a los jóvenes indígenas que provienen del Amazonas colombiano y estudian en la Universidad Nacional de Colombia, la institución de educación superior más importante de ese país. El trabajo presenta los espacios de inserción social y académica de los estudiantes indígenas en una ciudad como Manizales, así como los procesos de exclusión

que se dan en los diversos espacios urbanos; a partir de entrevistas a jóvenes indígenas universitarios, el autor indaga sobre la forma en que las universidades colombianas integran –o no– los saberes ancestrales con las dinámicas espe - cíficas del mundo académico y la forma en que se expresa el bilingüismo, la lecto-escritura y las propuestas de investigación de estos jóvenes.

La segunda parte de la obra, “Cuestión social y derechos humanos”, trata la forma en que se expresa la cuestión social indígena en ciudades de regiones distintas de centro y suramérica: Brasil, Colombia, México, Costa Rica y Perú; aborda la manera en que se asume esta cuestión desde el Estado y cómo se pone en juego la garantía efectiva de sus derechos. Inicia con el trabajo “Protección social y cuestión social de los indígenas urbanos en ciudades transfronterizas del alto solimões” que presenta desde Brasil y en portugués Heloísa Helena Corrêa

da Silva (Proteção social e questão social dos indígenas urbanos em cidades transfronteiriças do alto solimões). El documento problematiza la cuestión social de los indígenas urbanos y la protección social que los distintos estados nacionales ponen en juego en espacios transfronterizos de las ciudades de la triple frontera: Tabatinga (Brasil), Santa Rosa (Perú) y Leticia (Colombia). Enfocándose en la ciudad de Tabatinga y en la niñez y adolescencia, Corrêa da Silva efectúa un trabajo con aportes metodológicos interdisciplinarios, a partir de la investigación documental y del intercambio de experiencias científicas y socioculturales con investigadores de los referidos países.

De igual manera, en el segundo documento de esta sección, “Pobreza multidimensional de la población indígena que habita la zona urbana de la ciu - dad de Medellín, Colombia”, Liliana Gallego-Duque y Guberney Muñetón Santa presentan un estudio sobre la medición de la pobreza multidimensional que va más allá de los resultados en sí y se plantea el reto metodológico de abordar sus causas y determinantes. A partir del enfoque de las capacidades y del desarro - llo humano –especialmente las capacidades de Martha Nussbaum–, efectúan entrevistas semiestructuradas que buscan entender las categorías asociadas a la pobreza multidimensional en la ciudad y una encuesta de calidad de vida, apro - ximándose a las distintas privaciones y limitantes que tienen las y los indígenas en Medellín, grupo que presenta el mayor nivel de pobreza multidimensional. En el tercer trabajo, “Indígenas en tres ciudades caribeñas de sureste mexi - cano: percepciones de la discriminación y tensiones en su identidad”, Jorge E. Horbath muestra los procesos de marginalidad de indígenas que migran desde sus comunidades hacia las zonas urbanas de la región sureste de México. En el documento, el autor presenta el marco normativo internacional y mexicano que ampara los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA) de las y los indígenas y, mediante técnicas cualitativas, expone la discrimina -

ción que viven en ámbitos educativos, de salud, vivienda, trabajo y ocupación de la ciudad –base para el acceso a los DESCA–, así como sus percepciones respecto de estos procesos y a su vida en las ciudades.

Esta segunda parte culmina con el trabajo de Mauricio López-Ruiz, “Pobla - ciones indígenas, movilidad y regímenes de derechos en salud en Costa Rica”, que destaca la forma en que se han dado las acciones afirmativas en favor de las poblaciones indígenas por parte del sistema público de salud costarricense. El

autor subraya que, pese a la relevancia que tienen los discursos sobre los derechos humanos y sociales, en Costa Rica subyace aún la figura de un sujeto anclado geográficamente a zonas rurales y territorios indígenas, relegando las necesidades de indígenas que, por distintas razones, migraron temporal o permanentemente a las ciudades y zonas urbanas de ese país.

La tercera parte del libro, “La ocupación de la ciudad”, reúne cuatro traba - jos que reflexionan sobre el tipo de espacialidad que actual e históricamente han venido construyendo las y los indígenas en relación con otros actores y grupos, en distintas zonas y microespacios de las ciudades y zonas metro - politanas de las capitales de Costa Rica, Ecuador y Guatemala. En el primer documento de la sección, “Espacialidad indígena en la urbe: el caso de los Ngöbe-Buglé en el Gran Área Metropolitana (GAM) de Costa Rica”, Lenin Mondol López muestra el aceleramiento de la migración indígena Ngöbe hacia la metrópoli a partir del año 2005, cuando indígenas costarricenses y pana - meños de los territorios del sur, que en principio se trasladaban a fincas para la recolección de café, fueron cambiando su destino hacia San José; la capital muestra una presencia variopinta y “marginalizada” de la población indígena, presencia que es diferencial de acuerdo a la edad y el género.

El segundo documento, “El barrio y la calle, otro espacio de exclusión social. Caso indígenas urbanos en la ciudad de Quito” de Freddy Enrique Simbaña Pillajo, se sustenta en una investigación antropológico-etnográfica realizada en 2012 sobre el eje de la calle Chimborazo del centro histórico de Quito, capital de Ecuador, que enfatiza en las relaciones entre la población indígena, los blancos mestizos y las diversas instituciones estatales, además de mapear los procesos organizativos y las formas de incidencia en la gestión para la definición de programas y acciones de institucionalidad, vinculados a pueblos indígenas urbanos desde los años noventa en el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. El autor encuentra que la permanente presencia de los grupos indígenas en este sector no es bien aceptada por los que se consideran vecinos antiguos, atribuyéndoles la causa de muchos de los problemas urbanos de la zona en una evidente estigmatización hacia la población indígena. También desde Ecuador, Ana María Goetschel, Eduardo Kingman Gracés,

y Erika Bedón , con su documento titulado “Comercio, ciudad y cultura popu -

lar", abordan el estudio del comercio popular en la ciudad de Quito desde una perspectiva histórica y antropológica, como un largo proceso de constitución de sectores populares ocupados en el comercio y en los oficios de la calle. Los auto - res acentúan el hecho de que buena parte de ese comercio provenía de los pueblos y las comunidades de indios cercanos a la urbe, pero también de indígenas y mestizos urbanos dentro de los cuales ocupaban un lugar destacado las mujeres; el análisis visibiliza las acciones civilizatorias del Estado y los ciudadanos. Finalmente, Claudia Dary Fuentes presenta "La tortillería: de la tradición

al trabajo semiesclavo de jóvenes indígenas en la ciudad de Guatemala" que cierra esta tercera parte del libro. Su investigación muestra el proceso de intensificación de la migración de jóvenes indígenas –principalmente del grupo k'iche'– a la ciudad de Guatemala, debido a la persistencia de la pobreza en sus comunidades originarias. La autora expone la manera en que esta actividad ancestral y feminizada se inserta en un espectro laboral socialmente permitido para los pueblos indígenas en Guatemala; destaca el gran número de mujeres jóvenes indígenas involucradas –muchas de ellas menores de edad– y la forma en que sus empleadores, en muchos casos también indígenas, las explotan laboralmente, lo que ha motivado inclusive su captura y ha llevado a la emi - sión de algunas leyes de protección a la niñez y adolescencia. El caso habla de nuevas formas de trata de personas e inclusive de trabajo esclavo que persisten, entre otros aspectos, porque una mayoría de guatemaltecos han naturalizado la imagen de la niña y de la joven indígena atada irremediablemente al comal y al trabajo doméstico.

La cuarta y última parte del libro denominada "Identidades e imaginarios sociales", reúne cuatro documentos que analizan las condiciones de vida de distintos grupos indígenas migrantes a espacios urbanos de México, Brasil, Argentina y Chile, y muestran cómo se van complejizando sus identidades y procesos de autoidentificación en contextos de movilidad en los que sobresalen diversos estigmas, discriminaciones e imaginarios sociales. Esta sección inicia con el primer trabajo "Vivir y ser indígena en la Zona Metropolitana de Guadala - jara, México", en el cual María Amalia Gracia analiza los procesos de exclusión y discriminación que experimentan los indígenas urbanos en las interacciones que tienen en espacios sociales e institucionales y su visión sobre algunas de las características de las políticas públicas urbanas. La autora afirma que en México los derechos indígenas no son reconocidos en ámbitos urbanos y que, frente a la discriminación étnica, lo más usual entre los distintos grupos

étnicos que residen en Guadalajara es invisibilizarse o mimetizarse, lo cual, lejos de suponer pasividad implica la generación de diversos procesos organizativos de acuerdo a las características culturales, al momento de llegada y a la inserción residencial y laboral lograda por las distintas personas y grupos indígenas.

El segundo documento de la sección, presentado en portugués desde Brasil por Claudina Azevedo Maximiano, se titula "Jovens indígenas e a cidade: relação entre estigma e identidade étnica". En este trabajo, la autora muestra la singular relación entre jóvenes adolescentes indígenas y un espacio social específico: el barrio de Santa Inés (conocido como el "pueblo") de la ciudad de Santa Isabel del Río Negro (AM), con el que las familias residentes se identi - fican y el cual genera efectos de lugar, en tanto condición estigmatizante, para los llamados "grupos de amigos" moradores del barrio, considerados en las narrativas como los jóvenes adolescentes "más violentos". Al mismo tiempo, "el pueblo" se idealiza como lugar de origen y los adolescentes y jóvenes que pertenecen al movimiento indígena se apropian de él, colocándolo como referente para construir y asumir sus identidades étnicas.

En el tercer capítulo de esta sección, "Mujeres quechuas y aymaras pro - venientes de Bolivia, salud reproductiva y agencia en contextos restrictivos de acceso al sistema sanitario en Córdoba y Comodoro Rivadavia (Argen - tina)", Brígida Baeza y Lila Aizenberg analizan las experiencias de salud reproductiva de las mujeres migrantes bolivianas a las ciudades argentinas de Córdoba y Comodoro Rivadavia, en contextos de sistemas sanitarios con múltiples barreras al acceso. Las autoras privilegian los activos comunitarios que las mujeres despliegan en la experiencia migratoria y observan que es fundamental incluir en el análisis los aspectos de género y su intersección con las categorías de etnicidad, nacionalidad, clase y generación para explicar las representaciones, tensiones y contradicciones en la atención hospitalaria hacia los grupos indígenas en estas ciudades estudiadas.

En el capítulo final de la sección y del libro, "Indígenas urbanos en Chile: imaginarios sociales de la identidad mapuche en la frontera del Biobío", Andrea Aravena Reyes y Claudia Cerda Zúñiga indagan sobre los imaginarios socia - les de la identidad mapuche desde la perspectiva de personas mapuches y no mapuches en medios urbanos modernos de la Gran Concepción. Las autoras, que vienen trabajando de manera minuciosa y desde hace décadas sobre este grupo

étnico originario de Suramérica, aseveran que los actuales imaginarios de la identidad mapuche en los medios urbanos son el reflejo de la historia de ocupación y colonización que afectó a esta región y de las diversas políticas de etnogubernamentalidad que sucedieron al retorno de la democracia en Chile, así como de sus formas de relacionamiento y autoidentificación en el espacio urbano de la Región del Biobío.

Jorge Enrique Horbath y María Amalia Gracia

Chetumal, febrero de 2018. **18**

— PARTE I —

Políticas públicas incluyentes-excluyentes para indígenas urbanos

Indígenas urbanos en los Estados Unidos

*Susan Lobo **

Introducción

Según el censo del año 2000 en Estados Unidos, más del 60% de las

personas indígenas vivían en ciudades de más de 50.000 mil habitan - tes y diez años después, según el mismo censo, el porcentaje subía al 70%. En los últimos cuarenta años, ha ocurrido un cambio radical con la población indígena rural, que ha pasado a ser mayoritariamente urbana. Esta migración es el resultado de varios factores sociales e históricos, y también de las características de la relación establecida entre las tribus y el gobierno norteamericano. Por su magnitud y otros aspectos, ella tiene una gran impor - tancia; sin embargo, ha sido muy poco reconocida y escasamente estudiada, por lo cual se han emprendido pocas acciones directas para buscar soluciones a nivel nacional y regional que afronten los problemas de indígenas migrantes. Apartir de información general, este capítulo busca dar una visión en con - junto de la migración rural-urbana indígena y de la vida en las ciudades, para destacar los aspectos centrales de dichos procesos y contrastarlos con lo que sucede en otras partes de las Américas. Apartir de la pregunta sobre "quién es indígena", se observan los datos disponibles y los problemas de metodología del censo, así como la complejidad que supone el abordaje de la identidad en los Estados

Unidos. Asimismo, se explora el tema de la invisibilidad de los indígenas en los espacios urbanos y una breve historia de la migración rural-ur - bana, incluyendo el papel de las escuelas internadas, el servicio militar, y el programa de reubicación en dicho proceso. Respecto a la vida cotidiana en las ciudades, se focaliza en la organización social y en los problemas basados en

* Susan Lobo, Research Scholar, The University of Arizona, American Indian Studies Department. Correo electrónico: susan.b.lobo@gmail.com .

Agradecimiento al Dr. Diego Bracco y a la Dra. María Amalia Gracia por su ayuda editorial con el español.

estereotipos, en el racismo, la invisibilidad, y las relaciones con el gobierno. Finalmente, presentamos un ejemplo de salud indígena, los esfuerzos que realizan para conseguir un tratamiento y otras estrategias que emplean para mitigar los problemas que tienen en las ciudades.

Los datos incluidos están mayormente basados en los cuarenta años de mis investigaciones, en los proyectos en los que participé y en el trabajo rea - lizado con comunidades y ONGindígenas en varias ciudades y reservas de los Estados Unidos. El mismo incluye veinte años trabajando como directora del Community History Project and Archives del Intertribal Friendship House, el Centro Indígena Comunal en Oakland, California (archivo de The American Indian Community History Center); además, de cinco años de investigaciones en los “Pueblos Jóvenes” o barriadas de la costa peruana durante los años sesenta y setenta (Lobo, 1982).

¿Qué indica el Censo?

El Censo Nacional de Estados Unidos, que se realiza cada diez años, tiene muchos problemas metodológicos que dificultan la tarea de contrastar y enten - der las dinámicas de la población indígena.1 Entre los diferentes censos realiza - dos, se pueden mencionar las variaciones en la definición de raza o de grupos éticos, y la manera en que se ha llevado a cabo: antes eran realizados por un encuestador y, más recientemente, se envía a cada domicilio un formulario para que las personas lo completen y auto-identifiquen su “raza”. Debido a estas y otras variaciones, es muy difícil realizar comparaciones entre cifras de diferentes

ediciones del Censo, para analizar y entender los cambios en la población indígena total y, sobre todo, en el proceso de migración rural-urbana.

La identidad indígena

La identidad indígena y el modo en que es definida en los Estados Unidos es complejo, pues va cambiando a lo largo de los años, dependiendo de los distintos contextos sociales. Además, es muy distinta a los modos en que más frecuentemente es definida en los países situados al sur de los Estados Unidos, como por ejemplo en México, en donde se define sobre todo a partir del criterio de la lengua.

¿Quién es una persona indígena por auto-identificación o quién es legal - mente indígena desde el punto de vista del gobierno? ¿Cómo se realiza la deter -

1 Véase Census (2000a; 2000b; 2000c; y 2010) y Thornton (1987).

minación de quién es indígena y quién determina el criterio de pertenencia? Para mostrar la complejidad, cabe señalar primero que en el nivel nacional, por medio del censo y otros documentos legales, existe una definición de quién es considerado indígena. Segundo, cada nación indígena, o tribu (expresado en otros términos), tiene un sistema tradicional, creado más recientemente para determinar quiénes son los miembros de la tribu. Por ejemplo, los Hopis son matrilineales y los Lakota patrilineales. ¿Qué pasa si un individuo tiene un padre Hopi y una madre Lakota o no-indio? Así, llegamos a la tercera forma de determinar la identidad: cada persona, sabiendo la historia y etnicidad de su familia y las circunstancias culturales de su propia vida, crea su identidad indígena o no-indígena personal. En las ciudades es más complejo todavía y hay otros criterios adicionales. Por ejemplo, la decisión de cada persona de participar o no en las actividades de la "comunidad" indígena urbana, y así ser reconocido por otros como indígena. También, hay consideraciones de contexto social u oficial que influyen en la elección entre posibilidades de auto-identificación.

Una vez tenidos en cuenta los problemas de metodología y las inconsisten - cias del censo, además de la complejidad de la identidad indígena, podemos analizar algunos datos. En el censo del año 2000, por primera vez, cada per - sona tuvo la opción de indicar su raza por auto-identificación como "indígena" (*American*

Indian alone) o “indígena en combinación con otra raza” (*American Indian in combination with another race*). Dicho censo mostró como resul - tado un total de 4.100.000 de personas indígenas (2.475.000 auto-identificadas dentro de la categoría “indígena” y 1.643.000 dentro de la categoría “indígena en combinación con otra raza”). En el censo de 2010, un total de 5.200.000 personas se auto-identificaron como indígenas o indígenas en combinación, lo que representa al 1,7% de la población total de los Estados Unidos. Pensando en las distintas definiciones de “raza” o “etnicidad” vigentes en otros países de las Américas, es interesante hacer una comparación con Uruguay (Ver - desio, 2013). Dicho país negó durante años la existencia de indígenas en su población, pero en la Encuesta Nacional de Hogares realizada por el Instituto Nacional de Estadística en 2006, un 4,5% de las respuestas del total indicaron herencia o ascendencia indígena. Y, en el censo nacional de 2011, que incluyó por primera vez una pregunta al respecto, más del 5% de la población total respondió tener ascendencia indígena, con grandes variaciones por departa - mento. En todo caso, la cifra es mucho más alta que la de los Estados Unidos (con un 1,7% de la población total).

Indígenas urbanos invisibles

En las ciudades los indígenas permanecen mayoritariamente invisibles, tanto desde el punto de vista oficial como para el resto de la población. Esa realidad dificulta la posibilidad de brindar servicios y solucionar problemas que, sobre todo, están relacionados con falta de empleo, vivienda, servicios médicos y educación. Esta invisibilidad se puede atribuir a diversos factores, como la falta de datos, los estereotipos y prejuicios raciales, que se acentúan debido a que las comunidades indígenas urbanas se caracterizan por una forma de organización social basada en una red de relaciones de gente que vive dis - persa y no en barrios, donde serían más fáciles de identificar.

Al evaluar los procesos, resultados y factores que han contribuido a esta invisibilidad, en mis investigaciones de los censos de 1990 y 2000 (Lobo, 1990; 1992; y 2001) he concluido que los problemas de metodología produjeron un sesgo por defecto en el recuento de personas pobres, indígenas, y, sobre todo, indígenas que viven en las ciudades. Por ejemplo, en los censos nacionales recientes no se realizaron encuestas a personas que se hospedaban en hoteles o en alojamientos semejantes, basándose en la suposición de que estas personas

regresarían a sus casas y allí serían encuestadas usando el formulario enviado por correo. Pero la realidad es que hay muchas familias indígenas en ciudades sin viviendas estables, que viven durante varios meses en hoteles muy baratos. En el mismo sentido, los censos de 2000 y 2010 solo hicieron “estimaciones” de personas que dormían en la calle en ciudades, muchas de ellas indígenas, perdiéndose otro tipo de datos.

A su vez, los datos referidos al nivel económico de los indígenas urbanos son extremadamente escasos, pero trabajando diariamente durante años con sus comunidades es evidente que, mayoritariamente, son una población pobre o de clase media baja. Estimaciones del censo del año 2000 observan que el 12,4% de la población total del país es pobre. En contraste, el 25,7% de la población de “American Indian and Alaska Native” es pobre, pero acerca de la población indígena urbana no existen datos firmes. A pesar de estas y otras carencias del Censo Nacional, al enumerar indígenas en todo el país y en diferentes ciudades, estas cifras son las únicas disponibles para tener un panorama nacional. Entre las ciudades con poblaciones indígenas más nume - rosas (Lobo, 2002) se encuentran Nueva York (111.749), Los Ángeles (54.236), Phoenix (43.724), Oklahoma City (36.572), y Anchorage (36.062).

Existe otra complicación para las y los indígenas que viven en ciudades, respecto a los servicios que presta cada tribu a sus miembros: la mayoría de las veces se encuentran a una distancia significativa de sus reservas. Los

fondos y los programas de asistencia, como por ejemplo de salud y educación del gobierno federal que son concedidos ─muchos de ellos debido a antiguos tratados entre los tribus y el gobierno─ a más de 550 tribus reconocidas por el gobierno federal, están basados en el número de personas registradas o inscriptas (*enrolled members*) en cada tribu. Además, la cantidad de dinero del presupuesto nacional que se destina a programas indígenas lo decide el Presidente y el Congreso, lo que significa que depende del ambiente político del momento y que puede cambiar dramáticamente de un año a otro. Mayor - mente, la interpretación del gobierno es que solo tiene una responsabilidad legal hacia aquellas tribus y sus miembros que están reconocidos. Además, cada tribu tiene sus propios criterios y reglamentos para designar quiénes pueden ser inscritos en la tribu y recibir dichos servicios. En 2001, las tribus reconocidas por el gobierno federal contaron con 1.816.000 personas inscriptas y elegibles para

asistencia y servicios brindados por el gobierno y mediados por las tribus. Este número de indígenas inscriptos en una tribu reconocida por el gobierno federal, representa menos de la mitad de las personas que se auto-identificaron como indígenas en el Censo Nacional.

Además, debemos tener en cuenta que actualmente más de dos tercios de la población indígena radica en ciudades fuera y muchas veces alejadas de las reservas donde están, por ejemplo, la clínica, los programas de asistencia para ancianos y jóvenes, los programas educacionales, y otros servicios de la tribu. Así, los residentes en ciudades carecen de acceso a estos servicios. A su vez, muchas veces los indígenas que habitan en ciudades donde se ofrecen los servicios referidos, tienen dificultades para acceder a ellos por la confusión, o a veces prejuicios, común entre los asistentes sociales, los administradores de programas sociales y otros que piensan que "el gobierno está cuidando" a los indígenas por medio de los fondos dado a las tribus.

La historia de la migración indígena

Por un lado, el proceso de migración rural-urbana indígena refleja el pro - ceso generalizado de urbanización en los Estados Unidos y en el mundo entero. Por otro lado, algunos aspectos de este proceso son únicos si tenemos en cuenta la historia de la migración indígena.

Siempre en las ciudades

Aunque, en general, las estadísticas oficiales nunca la han tenido en cuenta, la población indígena siempre ha estado presente en las ciudades (Snipp, 1989).

Muchas zonas urbanas, como Chicago, fueron fundadas en lugares donde existían pueblos o aldeas indígenas y sus habitantes originarios quedaron rodeados mientras crecía la ciudad, permaneciendo en ella y después trabajado como obreros (Straus, 2000). El caso de Los Ángeles ilustra lo anterior: dicha ciudad fue fundada por los españoles a finales del siglo XVIII, como parte de una misión franciscana que dio lugar a un proceso de "reducción" de los indígenas de la región, quienes fueron los primeros habitantes y tuvieron un rol inicial en lo que hoy es la ciudad de Los Ángeles (Weibel-Orlando, 1991).

Escuelas internadas

En la segunda mitad del siglo XIX el gobierno de los Estados Unidos comenzó con la implementación de un programa sistemático de asimilación. Separaron de sus familias a los niños y niñas indígenas, muchas veces por la fuerza e incluso a la corta edad de cinco años, para internarlos en escuelas establecidas para su cambio cultural. Las escuelas eran de carácter militar o religioso con reglas muy estrictas, muchas de ellas muy lejos de la reserva donde residían los parientes de los niños. Muchos niños estuvieron interna - dos de manera continua año tras año, con poco contacto con sus familias y comunidades, perdiendo así una gran parte de la enseñanza tradicional de su tribu. Era común que, cuando un joven se graduaba, en vez de regresar con su familia y comunidad, la escuela lo enviaba a trabajar en una fábrica o a realizar servicios domésticos en una ciudad. Muchos se quedaban en las ciudades durante años o durante toda su vida. Este programa siguió, aunque de forma menos estricta, hasta a mediados del siglo XX.

Servicio militar

Aunque las personas indígenas no fueron consideradas como ciudadanos de los Estados Unidos hasta el año 1924, sirvieron en la Primera y Segunda Guerra Mundial, y en la actualidad siguen sirviendo en las fuerzas militares. Para muchos hombres y mujeres, esto representó una experiencia que los llevó a trasladarse desde sus reservas hacia las ciudades. Con dicha viven - cia y entrenamiento técnico, muchos decidieron quedarse en las ciudades en vez de regresar a sus reservas. Así, poco a poco, el porcentaje de población indígena en ciudades fue creciendo a partir de la Segunda Guerra Mundial. Actualmente, los indígenas veteranos de la Segunda Guerra Mundial y otros conflictos posteriores, son considerados por la población indígena como la generación fundadora de las comunidades indígenas urbanas en muchas ciuda -

des. En aquel entonces, entre los años 1940 y 1950, las comunidades indígenas empezaron a tomar características multi-tribales, poblando las ciudades de manera dispersa y conformando un tipo de organización social en red con organizaciones y clubes en los que se reunían la gente.

Programa de Reubicación (Relocation)

Otro esfuerzo de asimilación de las personas indígenas −que impli - caba separarlas de sus tierras y culturas muchas veces ligadas a las tierras ancestrales −, fue el programa del gobierno de Reubicación (*Relocation*), que empezó a principios de 1950 y duró más de veinte años (Blackhawk, 1995). La finalidad fue trasladar individuos y familias indígenas desde las reservas a una nueva vida en las ciudades. Este programa empezó al mismo tiempo que otro llamado Terminación (*Termination*), el cual transfería el control de los territorios de varias reservas desde las tribus al gobierno. Los dos programas estaban basados en una filosofía de asimilación y en una agenda del gobierno, donde se contemplaba terminar con las responsabilidades derivadas de los tratados históricos con las tribus y, así, con la gente indígena. El gobierno pagó a las familias por el traslado desde las reservas hasta una de las once ciudades designadas como “centros de reubicación”. También, en ocasiones el gobierno pagó la educación técnica y el alojamiento por un corto período. Muchas de las ciudades que fueron “centros de reubicación” hoy tienen las comunidades indígenas más grandes.

La llegada de miles de personas indígenas migrantes a las ciudades como resultado del programa de reubicación, formó, en muchos casos, la base y el crecimiento de las comunidades indígenas urbanas compuestas por integran - tes de diversas tribus. Por una parte, el programa en sí mismo fue muy mal concebido y administrado, siendo para muchos individuos un desastre. Sin embargo, para otras personas llegó a constituir una experiencia de ampliación de posibilidades pues, a pesar de las dificultades, abrió la puerta de las reservas al mundo externo, tanto para estas personas como para sus hijos. También en esta época hubo un gran impacto, tanto en las reservas que enviaban personas a las ciudades, como en las mismas comunidades indígenas urbanas crecientes. Mirando retrospectivamente los últimos cincuenta años, se aprecia que el plan del gobierno de integrar o asimilar a la población indígena trasladándola a las ciudades no funcionó como lo esperaban, porque no se borró el senti - miento de identidad indígena, sino que sucedió lo contrario. Las personas indígenas de varias tribus que se encontraron en las ciudades se juntaron, se comunicaron directamente, muchas veces por primera vez, y adquirieron

una conciencia más clara de la historia y de la situación indígena compartida a nivel nacional. Así, empezó en los años sesenta el activismo respecto a los derechos indígenas, que tuvo sus raíces en las comunidades indígenas de las

ciudades y, desde entonces, se extendió por todo el país, por ejemplo con las ocupaciones de Alcatraz Island (California), Wounded Knee (Dakota del Sur), y en una variedad de localidades urbanas y rurales, además de expandirse en la información al público y en la educación.

Formas y razones de la movilidad

Es importante no entender o pensar en la migración como algo que tiene inicio y fin en un solo paso (Howard y Lobo, 2013). En realidad, la migración vista más ampliamente es un proceso de movilidad. Este enfoque proporciona una visión más auténtica de la realidad y será un entramado sumamente útil en las investigaciones futuras. Además de otras, esta perspectiva incluye la movi - lidad de lo rural a lo urbano, la movilidad dentro de una ciudad, es decir de casa a casa, la de una ciudad a otra, y la de una ciudad regresando a una reserva o sitio rural. También incluye la movilidad internacional o transnacional. Tomando esa perspectiva de movilidad, aunque las razones generalmente expresadas por los migrantes estén relacionadas con la búsqueda de trabajo o educación, se advierte que, en el fondo, esos procesos y razones tienen muchas raíces culturales profundas y tradicionales, pero en un contexto moderno. Muchas veces el impulso para todo tipo de movilidad es tanto la búsqueda de recursos, las responsabilidades familiares, y la vida espiritual, como también la diversión, el aprendizaje y la curiosidad asociada a viajar. También, se puede considerar a la movilidad como un ciclo estacional o relacionarla con los roles asociados al género o a la edad. Estas y otras razones afloraron en un proyecto que hicimos con historias orales de la vida de migrantes indígenas al norte de California (Intertribal Friendship House y Lobo, 2002; ver Archivo de American Indian Community History Center).

Comunidades indígenas en ciudades: estereotipos, racismo, invisibilidad, y vínculo con el gobierno

Como ya fue mencionado anteriormente, en relación a los problemas con los resultados del censo, es muy común que la población de los Estados Uni - dos, e incluso especialistas como sociólogos, políticos, periodistas y otros, no tengan conciencia de la existencia y de la realidad de las comunidades

indígenas urbanas (Deloria, 1970). ¿Por qué se da esta situación y cuál es el

impacto de esta invisibilidad?

Mayormente, las comunidades indígenas son multi-tribales y, por lo tanto, multi-culturales. Hacia las ciudades grandes migraron personas indígenas de una extensa variedad de tribus, no solo las más cercanas, sino también las lejanas, muchas veces atraídas por el servicio militar, los internados, o el pro - grama gubernamental de reubicación. Así, por ejemplo, en el Centro Comunal de Indios (*Intertribal Friendship House*) en Oakland en un año típico se ofre - cen servicios sociales o recreativos a personas de más de 400 tribus distintas (Intertribal Friendship House y Lobo, 2002; Lobo, 2001; Lobo y Peters, 2001). Además, entre los individuos indígenas, existe la tendencia a vivir en casas

o apartamentos dispersos en una ciudad, no generando espacios específicos, como por ejemplo un barrio chino. Por las estrictas leyes de construcción en los Estados Unidos, no es posible que los migrantes a una ciudad construyan casas o barrios precarios como los que existen en muchos lugares de América Latina y están situados en la periferia de las ciudades, por ejemplo las barriadas de Perú (conocidos oficialmente como "Pueblos Jóvenes") o los asentamientos del Uruguay. En cambio, en los Estados Unidos los indígenas migrantes a las ciudades escogen dónde vivir, dando prioridad a un apartamento o casa de precio asequible, y cerca de medios de transportes, escuelas, y trabajo. La organización social se da a través de una red social que les permite relacio - narse con parientes, amigos y personas de la misma tribu. También existen sitios importantes, como los centros comunales o clubes indígenas, los clubes de deportes, las organizaciones u ONG que les brindan servicios sociales, o los parques donde realizan eventos como *pow-wows*, que son festivales con bailes y comidas tradicionales y que brindan la posibilidad para que la gente indígena se junte y realice una variedad de actividades sociales. Estos sitios y los eventos que allí se generan sirven, como los nudos en la red social, en los barrios donde viven.

A su vez, actualmente muchas de las redes indígenas que constituyen las comunidades urbanas están compuestas por tres o cuatro generaciones de familias. Ahora hay muchos abuelos y bisabuelos viviendo en una ciudad desde la época del programa del gobierno de Reubicación, y muchos nietos nacidos allá que han vivido toda la vida en una ciudad lejos de las reservas de sus padres (Jackson, 2002). Asimismo, se observa que en las comunidades indígenas urbanas existe mucha movilidad como, por ejemplo, cambio de sitio residencial, variación de la composición de los miembros de la casa, o visitas de parientes

desde las reservas de corta, larga o muy larga duración. Y,

finalmente, cabe reiterar que, para los habitantes no indígenas de las ciudades, estas comunidades permanecen invisibles.

Además de la forma residencial no asociada a barrios específicos, existen otros factores que contribuyen a la invisibilidad de las comunidades indígenas urbanas. En los Estados Unidos existen estereotipos fuertes y persistentes acerca de cómo es una persona indígena, como por ejemplo que los indios solo son personas del pasado, pues las tribus están extinguidas, o, si aún existen, se cree que se encuentran ubicadas muy lejos de las ciudades, en pueblitos de características culturales totalmente tradicionales o folklóricos. Estas ideas están siendo validadas y exageradas por el cine y otros medios, y a veces por las instituciones de educación formal. Por ejemplo, en muchas escuelas prima - rias siguen usando libros que solamente se refieren a la población indígena en términos del pasado como "The Indians *lived* in Arizona, *hunted* deer, *wove* baskets…" (Los indios *vivieron* en Arizona, *cazaron* venados, *tejieron* ces - tos...), como si ya no existieran o como si fueran figuras meramente históricas, negándoles vidas contemporáneas.

También hay un factor psicológico, que influye en la negación de la exis - tencia de personas indígenas, que está fuera del marco imaginario creado por los estereotipos. Incluso, dicho factor existe en "expertos", como académicos y técnicos que enfatizan lo rural, lo histórico, y lo folklórico, dando la impresión de que no existen indígenas en las ciudades o, si existen, no son "auténticos" porque no están vestidos ni se comportan como dictan los estereotipos. Se puede ver en cualquier librería o biblioteca de los Estados Unidos una gran variedad de libros que abordan temas relativos a arcos, flechas o *tee-pees* , pero muy rara vez se encuentra uno que relate acerca de las vidas cotidianas, culturas, pensamientos y problemas de personas indígenas en ciudades. A su vez, el porcentaje de individuos indígenas viviendo en ciudades es pequeño en comparación con la población en general, haciéndolos más invisibles aún y reforzando los estereotipos referidos a su inexistencia.

El impacto de esta invisibilidad es múltiple en términos sociales y políticos. Por falta de datos o estadísticas basados en investigaciones de tipo cuantitativo o cualitativo, existe poca información válida a nivel nacional y regional para

formular soluciones a los problemas que enfrentan las personas migrantes que viven en las ciudades. A nivel local, muchas comunidades indígenas urbanas han creado organizaciones, clubes y ONG para cubrir las necesidades de ser - vicios sociales y recreativos. Pero, para la mayoría de estas organizaciones, resulta muy difícil obtener fondos y el apoyo necesario para su trabajo, y esto se debe, en cierta parte, a la invisibilidad de las comunidades indígenas urbanas desde el punto de vista externo a ellas mismas. Recién a partir de los

últimos dos censos de 2000 y 2010, a pesar de los problemas de metodología, se verifica el gran número de indígenas urbanos. Pero no existe mucha infor - mación más allá de estas estadísticas generales, y continúan los estereotipos y la mentalidad política relacionada con que es más fácil ignorar a la gente indígena que solucionar sus necesidades y problemas.

La base de muchas problemáticas radica en las relaciones establecidas entre las tribus y el gobierno. Como hemos visto, existe una historia del gobierno empujando, por ejemplo, por medio de las escuelas internados y del programa de Reubicación, la asimilación o integración de las personas indígenas a la sociedad en general. La interpretación del gobierno es que, si ya no existen individuos indígenas organizados en tribus soberanas o en “naciones”, palabra muchas veces usada en América Latina, entonces ya no existirían sus respon - sabilidades, basadas en los tratados y otros acuerdos legales realizados antaño con varias tribus. Actualmente, las tribus no permiten que el gobierno olvide, sobre todo por medio de argumentos ante la justicia, que tiene responsabilida - des de educación y de salud con la población indígena. La interpretación legal es que el gobierno de los Estados Unidos solo tiene responsabilidades hacia las tribus como entidades, y no hacia individuos indígenas que viven en ciudades.

La salud, ejemplo de un problema actual

En la actualidad existe una crisis profunda en el área de la salud y en la falta de servicios para la población indígena urbana. Las estadísticas que existen son pocas y de calidad mínima, y a nivel nacional principalmente son las del Indian Health Service. Esta es la entidad gubernamental que da servicio a individuos indígenas viviendo en reservas, no en ciudades. En muchas reservas existen clínicas, a veces hospitales y usualmente servicios de salud mental, de nutrición y proyectos para los jóvenes, como por ejemplo de prevención del alcoholismo.

Esto es muy diferente a lo que encuentran las personas indígenas en las ciudades. Por ejemplo, las estadísticas que tenemos del Indian Health Services (DHHS, 2001) indican que la salud de las personas indígenas por lo general es pobre, con una alta incidencia de cáncer y problemas cardiovascu - lares. También existe actualmente una epidemia de diabetes II en casi todas las tribus. Por ejemplo, en mis proyectos de trabajo con los Tohono O'odham de Arizona, encontramos que el 71% de los adultos sufrieron esta enfermedad. Asimismo, existen muchos problemas de violencia, accidentes de tráfico, suici - dios, alcoholismo, y problemas de salud mental en casi todas las comunidades. Muchos de estos problemas de salud tienen raíces en la historia multi-ge - neracional de la opresión, en la pobreza y en la falta de acceso a la atención

médica adecuada y a una buena nutrición. Existen muchos factores que deter - minan esta precaria situación de estado actual de salud y, además, el déficit de servicios empeora la situación. El presupuesto para los servicios de salud urbana para personas indígenas cambia cada año, dependiendo de la política del momento. Por ejemplo, el presupuesto de Indian Health Service (2001), indica que los servicios de salud urbana solo representan el 1% del total del presupuesto destinado a los servicios de salud indígena total. Pero, recordando que ahora más del 66% de los individuos indígenas viven en las ciudades, dicho porcentaje del presupuesto es insuficiente. Esto demuestra dramáticamente que la población indígena urbana no solo es invisible, sino que también está olvidada desde un punto de vista político.

Actualmente existen aproximadamente treinta y cuatro clínicas, ubicadas en ciudades en los Estados Unidos, que dan servicios a personas indígenas. Es notable que, mayormente, las clínicas y otras organizaciones están admi - nistradas por mujeres indígenas (Krouse y Howard, 2009; Lobo, 2009). Todas están bajo el control administrativo de población indígena y buscan fondos en una amplia variedad de ONG, fundaciones privadas, como la Kellogg Founda - tion, entidades de gobierno no específicamente destinadas a indígenas, como el Center for Disease Control (CDC), y donaciones particulares. Además, buscan tiempo y atención donado por médicos, dentistas, enfermeras y miem - bros de la comunidad indígena urbana. A veces es suficiente, pero siempre es una lucha para mantener los servicios básicos necesarios. Los servicios de estas clínicas no solo están dirigidos a la salud física, sino también a la salud mental y espiritual. Muchas de las clínicas emplean una combinación de técnicas, llevadas adelante

por médicos y “*spiritual leaders*” o “*medi - cine men*” (curanderos) tradicionales de una variedad de tribus. Varias usan “*sweat baths*” (temazcales) en sus programas de salud mental. El personal de las clínicas tiene sensibilidad cultural hacia las personas de diversas tribus. También, existen organizaciones indígenas urbanas que ayudan a los ancianos y que tienen programas de bienestar para jóvenes, padres de familias, y para la comunidad indígena en general.

Por ejemplo, en la Bay Area American Indian Community, con una pobla - ción estimada de aproximadamente 50.000 personas, conformada por las comunidades indígenas de las ciudades de San Francisco, Oakland, San José y otras ciudades que rodean la bahía de San Francisco, existían entre los años 2000 y 2010 más de 30 organizaciones, clubes y ONG administradas por y para individuos indígenas. Muchas de estas organizaciones son pequeñas y siempre están luchando para obtener recursos y apoyo para su trabajo. Si los pocos fondos del gobierno se eliminan, se crearían muchos problemas. En

2006, Jacob Bernal, el director del Tucson Indian Center (Tucson, Arizona) me escribió lo siguiente:

En este momento el mayor problema que está afrontando el Centro Indígena es el presupuesto del Presidente que eliminará los fondos para servicios de salud indígena urbana. Ello tendrá un efecto devastador en las clínicas urbanas de todo el país. La mayor parte del éxito de nuestro Centro aquí en los últimos cincos años, está atribuido directamente a esos fondos.

Mitigaciones de los problemas

Existen pocas estructuras o instituciones que puedan responder efecti - vamente a la situación actual de los indígenas que residen en ciudades. Esta carencia aumenta la frustración y el sentido de desamparo. No existe una corte de derechos humanos, ni oficinas de *Ombudsman*, aunque sí existe el American Indian Treaty Council y otras organizaciones que trabajan para fomentar la conciencia internacional acerca de problemas indígenas. Mayormente fun - daciones e instituciones internacionales como las Naciones Unidas no dan mucho apoyo a los problemas de los indígenas urbanos, porque consideran que Estados Unidos es un país desarrollado, con la capacidad suficiente para enfrentar sus propias necesidades.

Pero, además de las organizaciones indígenas locales, ahora existen otras que están trabajando para mejorar el bienestar de los indígenas que viven en ciudades. Por ejemplo, en 2005 una organización indígena urbana de Seattle promovió una reunión con representantes de organizaciones indígenas urba - nas de varias ciudades, con el fin de formar la National Urban Indian Family Coalition, una red de apoyo a nivel nacional. Durante la reunión, se hizo muy evidente la falta de informes e investigaciones sobre las comunidades indíge - nas urbanas, que como ya se ha dicho son invisibles desde un punto de vista externo. Ahora, la coalición está poniendo en marcha un plan de investigación amplia para obtener datos fundamentales sobre la población indígena urbana. Otras organizaciones, como NAYA (The Native American Youth and Family Center of Portland), han realizado investigaciones para obtener datos sobre la población indígena de su área.

Además, poco a poco, se están llevando a cabo otros esfuerzos para reco - nocer la existencia y los problemas en las comunidades indígenas urbanas, como por ejemplo las protestas organizadas por grupos indígenas urbanos y el festival anual de cine indígena (American Indian Film Festival) en San Francisco. En relación a este último, cabe señalar que las películas tienden

a ser más realistas y a contener menos prejuicios que antes. En lo vinculado a las influencias urbanas, actualmente existe música indígena que incluye rock y rap; también hay más artistas plásticos indígenas con experiencias urbanas, quienes están incluyendo sus perspectivas de la vida contemporá - nea en sus obras y mostrando al público sus comentarios y críticas sociales en exhibiciones en sitios como el Instituto de Arte Indio (Institute of Ame - rican Indian Art) de Santa Fe, Nuevo México, y en la galería del American Indian Community House de Nueva York. En varias universidades, como en la Universidad de California, Berkeley, y en la Universidad de Arizona, Tucson, como resultado de los esfuerzos de indígenas urbanos y otros, se han establecido (empezando en los años setenta) facultades de estudios indígenas (American Indian Studies o Native American Studies), que dan información crecientemente real. Muchos museos también, como el Museo Nacional de los Indios Americanos - Smithsonian (National Museum of the American Indian - Smithsonian) en Washington D.C., están cambiando el foco − a veces como resultado de la crítica o la participación de indígenas urbanos−, que antes era estrictamente de indios en un contexto

histórico y ahora incluye muestras de temas contemporáneos, como forma de educar al público. Con la mejora de la comunicación y el transporte, los contactos entre reservas y también entre reservas y comunidades indígenas urbanas son mucho más fáciles, logrando así que la población indígena pueda intercambiar más información y cuente con mayores posibilidades para visitarse y ayudarse mutuamente. Todo esto configura un cambio substancial en comparación con lo que sucedía cincuenta años atrás, en la época del programa de Reubicación.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo he abordado varios tópicos en relación a los indígenas que viven en ciudades en los Estados Unidos. Los temas inclu - yeron tanto la identidad, organización social, e invisibilidad desde el punto de la vista oficial, como el rol de los estereotipos y del racismo, la falta de información cualitativa y cuantitativa, una breve historia de la migración rural-urbana y del activismo por los derechos indígenas desde los años 60, y los esfuerzos implementados por los indígenas urbanos para mitigar los proble - mas que enfrentan hoy. La intención del capítulo ha sido la de dar una visión de conjunto de estos temas, lo cual no desconoce que ellos requieren mayor descripción, explicación y análisis para profundizarlos. El objetivo ha sido presentar la información general, contribuir con la descripción de una región geográfica específica, como parte del entendimiento de todas las Américas en

conjunto, y así brindar la posibilidad en el futuro, a través de la colaboración con investigadores de otras regiones, de profundizar en una visión más amplia y comparativa de indígenas urbanos.

Como hemos visto, existen similitudes entre la situación de la población indígena que habita en ciudades de Estados Unidos y la que radica en otras de América. Dichas semejanzas incluyen necesidades urgentes en relación a la pobreza, a la falta de acceso a servicios de salud y educación, y a fuentes de trabajo adecuado. Además, prevalecen problemáticas relacionadas con los prejuicios y estereotipos contra los indígenas, así como con su invisibilidad en ámbitos urbanos. Por falta de estadísticas bien concebidas, hay una carencia en la información cuantitativa acerca de los indígenas urbanos. Más aún, fal - tan datos cualitativos que son fundamentales para solucionar problemas que

enfrentan los indígenas urbanos.

En contraste con otras partes de América, en Estados Unidos existen una variedad de programas gubernamentales directos que han empujado a los indígenas a migrar a las ciudades. A su vez, a diferencia de lo que sucedió en otras ciudades de América Latina, una vez que se establecieron en ciudades norteamericanas, los migrantes indígenas formaron comunidades basadas en una red de relaciones sociales y vivieron dispersos en las ciudades. Por esta razón, y también porque en las ciudades se encuentra una gran diversidad de tribus con la consiguiente riqueza de mezcla cultural, la organización social es distinta de lo que generalmente sucede en América Latina. También, la complejidad de las identidades indígenas en Estados Unidos tiene sus aspectos únicos. Esto, sumado a los otros factores ya señalados, vuelve especialmente complicado el análisis comparativo, pero, a la vez, absolutamente necesario para el entendimiento profundo. A partir de este entendimiento podrá darse impulso al proceso destinado a resolver muchos de los problemas que aquejan a los indígenas urbanos en América.

Bibliografía

Blackhawk, N. 1995 “I can carry on from here: the relocation of American Indians to Los Angeles” en *Wacazo Sa Review* (Min - nesota) Nº 11(2).

Census, 2000a *We the People: American Indian and Alaska Native in the United States* en <http://www.census.gov/prod/ 2006pubs/censr-28.pdf>.

Census, 2000b *Special Report: Racial and Ethnic Residential Segregation in the United States: 1980-2000* en <http://www. census.gov/prod/2002pubs/censr-3.pdf>. Census, 2000c *Special Report: Migration by Race and Hispanic Origina: 1995-200* en <http://www.census.gov/grod/2002pubs/ censr-3.pdf>.

Census 2010 *The American Indian and Alaska Native Population: 2010* en <http:// www.census.gov>pdf>c2010br-10>. Deloria, V. 1970 *The Urban Scene and the American Indian: Indian Voices: The First Convocation of American Indian Scholars* (San Francisco: Indian Historian Press). Howard, H. y Lobo, S. 2013 “Indigenous Peoples, Rural to Urban Migration, United States and Canada” en Ness, L. *The Ency - clopedia of Global Human Migration* (Oxford: Blackwell

Publishing). Intertribal Friendship House y Lobo, S. 2002 *Urban Voices: the Bay Area American Indian Community* (Tucson: The Univer - sity of Arizona Press).

Jackson, D. 2002 *Our Elders Lived it* (Dek - leb: Northern Illinois Press).

Krouse, S. y Howard, H. 2009 *Urban Native Women: Keeping the Campfires Going* (Omaha: University of Nebraska Press). Lobo, S. 2004 (1982) *A House of my Own: Social Organization in the Squatter Set - tlements of Lima, Peru* (Tucson: Univer - sity of Arizona Press). Versión en español: 1984 *Tengo Casa Propia* (Lima: Instituto de Estudios Peruano y México: Instituto Indigenísta Interamericano).

Lobo, S. 1990 "Oakland's American Indian Community: History, Social Organization and Factors that Contribute to Census Undercount" en *Ethnographic Exploratory Research Report* (Washington: Center for Survey Methods Research, Bureau of the Census) Nº 12.

Lobo, S. 1992 *American Indians in the San Francisco Bay Area and the 1990 Census: Ethnographic Report* (Washington: Center

for Survey Methods Research, Bureau of the Census).

Lobo, S. 2001 "Is Urban a Person or a Place? Characteristics of Urban Indian Country"en Lobo, S.; Talbot, S. *Native American Voices* (Upper Saddle River: Prentice Hall). Lobo, S. 2002 "Census-taking and the Invis - ibility of Urban American Indians"en *Pop - ulation Today* (New York).

Lobo, S. 2009 "Urban Cla Mothers: Kay Households in Cities" en Krouse, S. y How - ard, H. *Urban Native Women: Keeping the Campfires Going* (Omaha: University of Nebraska Press).

Lobo, S. y Peters, K. 2001 *American Indi - ans and the Urban Experienc*e (Lanham: AltaMira Press).

Snipp, M. 1989 *American Indians: the First of the Land* (New York: Russell Sage Foun - dation).

Straus, T. 2000 *Native Chicago* (Chicago: University of Chicago Press).

Thornton, R. 1987 *American Indian Holo - caust and Survival: A Population History Since 1492* (Norman: University of Okla - homa Press).

United States Department of Health and Human Services 2001 *Indian Health Ser - vice Budget Allocations* (United States Printing Office, Washington, D.C.). Verdesio, G. 2013 “Un fantasma recorre Uru - guay: la reemergencia charrúa en ‘un país sin indios’” en *La Diaria.cam.uy* (Buenos Aires) Nº 10.

Weibel-Orlando, J. 1991 *Indian Country, L.A. Maintaining Ethnic Community in Complex Society* (Urbana: University of Illinois Press).

Archivo de American Indian Community History Center

Existen muy pocos archivos de documentos y otros materiales de la migra - ción de gente indígena a ciudades y la formación de comunidades indígenas en ciudades. Lo más extenso fue creado por medio de un proyecto en Intertribal Friendship House en Oakland, California e incluye documentos, historias orales, fotografías, arte y otros materiales. Actualmente el archivo está en el Bancroft Library, situado en el campus de la Universidad de California, Berkeley. Se puede ver la guía de contenidos en Online Archive of Califor - nia: <www.oac.edlib.org>. Se puede realizar la búsqueda en American Indian Community History Center Records; American Indian Community History Center Pictorial; y American Indian Community History Center Posters.

Organizaciones e instituciones educacionales

American Indian Community House, New York City: <www.aich.org>. American Indian Film Festival, San Francisco: <www.aifisf.com>. American Indian Studies, University of Arizona: <http://www.ais.arizona. edu>.

Indian Country Today (Newspaper): <www.indiancountry.com>. Indian Health Service: <https//www.ihs.gov>.

Intertribal Friendship House, Oakland: <www.ifhurbanrez.org>. Institute of American Indian Art, Santa Fe: <https://iaia.edu>. International Indian Treaty Council: <www.iitc.org>.

Native American and Indigenous Studies Association: <www.naisa.org>.
National Museum of the American Indian – Smithsonian, Washington D.C.:

<www.nmai.si.edu>.

National Urban Indian Family Coalition, Seattle: <www.nuif.org>.

Native American Studies, University of California, Berkeley: <www.ethnics - tudies.berkeley.edu>.

Tucson Indian Center: <www.ticenter.org>.

Políticas públicas y etnicidad en población Indígena urbana del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y Norpatagonia, Argentina [1]

Juan Manuel Engelman, María Laura Weiss* **

y Sebastián Valverde ***

Introducción

Amediados del siglo XX, la crisis de las economías regionales –resul -

tado de un modelo económico agroexportador sumamente concen - trado– impactó de forma directa sobre las ya desarticuladas econo -

mías domésticas y el incremento de la violencia, expropiación y discriminación impulsó un proceso de migración étnica interna. Como corolario, la periferia de diferentes ciudades argentinas se constituyó en lugar de asentamiento de grupos y familias indígenas, expulsados de sus territorios de procedencia a través de movimientos migratorios tanto inter como intrarregionales. El arribo de manera masiva a las ciudades –desde la década de 1940– se produjo en búsqueda de una mejora en la calidad de vida, aunque en ellas se enfrentan a nuevas situaciones de pobreza urbana (Tamagno, 2001), compartiendo difi - cultades en el acceso a servicios básicos de salud, vivienda, educación, como así también a los recursos, principalmente a la tierra y al trabajo.

Por otra parte, a grandes rasgos, desde el período formativo del Estado Nación argentino (1870-1930) hasta mediados de la década de 1980, se puede considerar que las relaciones entre el Estado Nación y los pueblos indígenas se caracterizaron por tácticas formales e informales de invisibilización (Bar - tolomé, 2003). Sin embargo, en las últimas tres décadas, al igual que en el

* Universidad de Buenos Aires (UBA), Universidad Nacional de Luján (UNLu), CONICET. Correo electrónico: jmengelman@hotmail.com.

** Universidad de Buenos Aires (UBA), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), CONICET. Correo electrónico: weissmlaura@gmail.com.

*** Universidad de Buenos Aires (UBA), Universidad Nacional de Luján (UNLu), CONICET. Correo electrónico: sebalverde@gmail.com.

1 Agradecemos los comentarios realizados por el Profesor Freddy Simbaña Pillajo, el Profesor Guberney Muñeton Santa y la Dra. Liliana María Gallego Duque.

resto de América Latina, tiene lugar en Argentina –con el devenir democrá - tico a partir del año 1983– la denominada “emergencia indígena” (Bengoa, 2007), que se inicia con el surgimiento (y posterior consolidación) de diversos agrupamientos, en su mayoría asociados a la actividad de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) e iglesias (Bengoa, 2007). La participación de estos migrantes provenientes de los ámbitos rurales o de sus hijos (nacidos y criados en contextos urbanos), ha sido definitoria en la formación y consolidación de una “nueva dirigencia indígena urbana” a partir de la experiencia en variadas organizaciones sociales, políticas y sindicales (Radovich, 2011). Así, se fueron gestando y afianzando los movimientos indígenas, los cuales crecientemente efectuaron diversas reivindicaciones basadas en la adscripción indígena, que comenzó a actuar como factor de cohesión y de solidaridad entre sus miembros (Radovich, 2011). En definitiva, son dinámicas que se sustentan y, a la vez, retroalimentan y que podemos denominar de “re-emergencia”, “reactualiza - ción de la identidad”, “transfiguración étnica” (Ribeiro, 1971; Bartolomé y Barabas, 1996) o “revival de lo étnico” (Vázquez, 2000). Sin embargo, esta “emergencia” o “recreación” de identidades en ámbitos urbanos, no implica la recuperación de antiguas identidades rurales perdidas, sino de identidades

recreadas por la nueva dirigencia en el contexto citadino (Bengoa, 2007: 91). Esas organizaciones etnopolíticas han logrado una destacada presencia social, capaz de generar transformaciones en la sociedad en su conjunto, lo cual con - lleva a la afirmación de estos pueblos como sujetos de derecho o como “nuevos sujetos sociales y políticos”, al decir de Iturralde (1991). Esto se verifica en la capacidad para efectuar movilizaciones y reivindicaciones por sus territo - rios, su identidad étnica, su cultura y sus derechos específicos, revirtiendo la tendencia histórica a la negación y la invisibilización por parte del Estado y de los sectores hegemónicos nacionales, regionales y locales (Valverde, 2013). En este contexto se fue dando un viraje desde políticas sobre las que hay acuerdo en caracterizarlas como “asimilacionistas” e “integracionistas” –que fueron la impronta de gran parte del siglo XX–, hacia la aplicación de dife - rentes políticas enmarcadas dentro del denominado “indigenismo de parti - cipación” (Gorosito Kramer, 2008).2 En esta línea se van sancionando una serie de legislaciones que luego tienen su punto culminante en la reforma de

2 Cabe destacar que la Argentina es un país federal, que asigna a los Estados provinciales y municipales autonomía jurídica (siempre y cuando estén dentro del “espíritu” de la Constitución y las legislaciones del ámbito Nacional). Por ello, existen diferentes niveles estatales que pueden legislar en relación a la cuestión indígena: el Nacional (Federal), el Provincial y el Municipal.

la Constitución del año 1994, con el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos originarios.

Particularmente, a partir de la década de 1990, se da una mayor presen - cia indígena en la escena pública, la emergencia de nuevas organizaciones, la consolidación de las ya existentes y mayores repercusiones frente a sus demandas en los Estados y en el conjunto de la sociedad. En los últimos años se viene dando una nueva fase –que Bengoa (2009) ha caracterizado para la región como “una nueva etapa en la emergencia indígena”– y que en nuestro país podemos sintetizar en las crecientes experiencias de participación de los agrupamientos y/o movimientos indígenas en diversos entes.

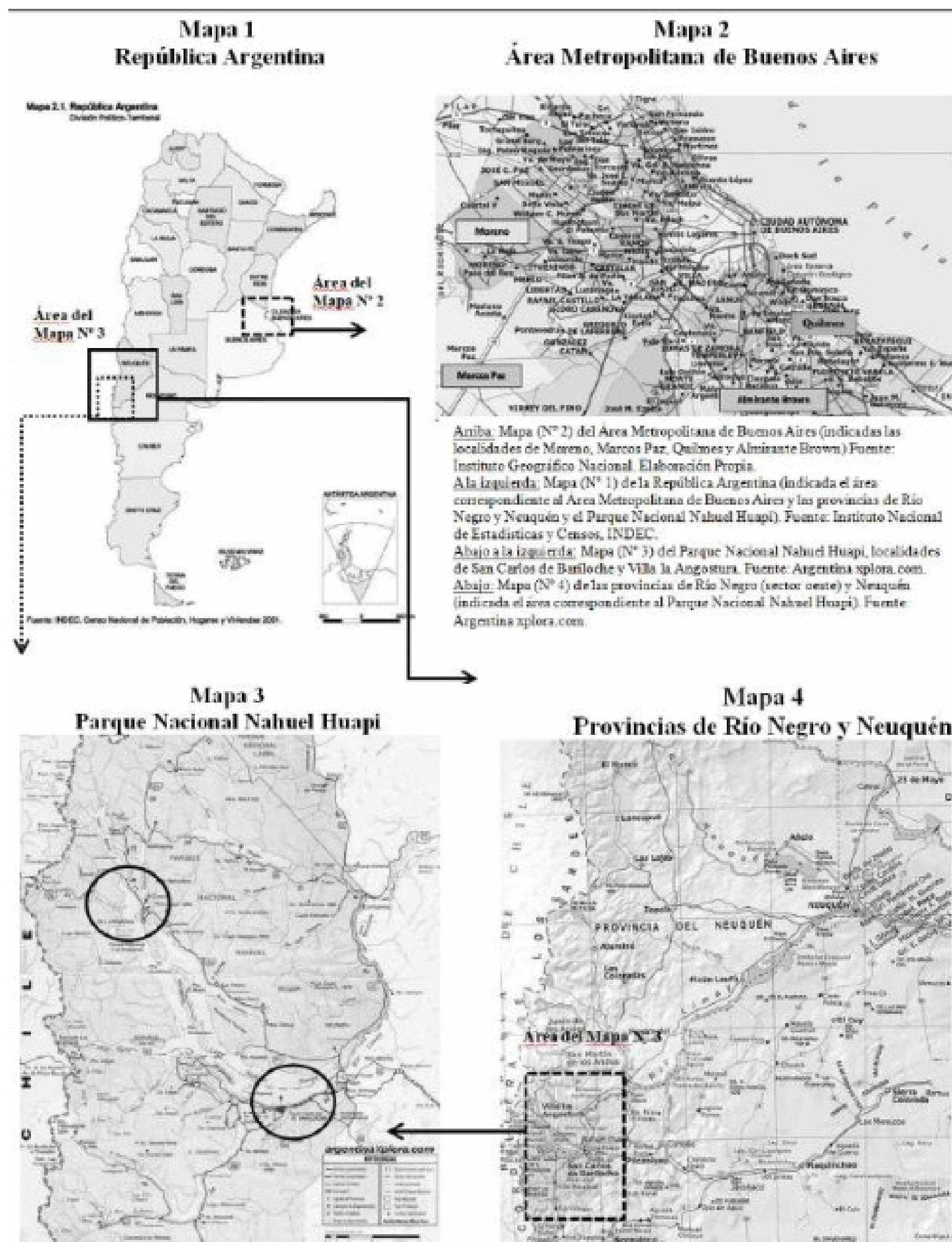
La otra característica fundamental de esta fase, se da luego de la crisis económico-social como resultado de la aplicación de las políticas neoliberales – que tuvo epicentro en Argentina en el año 2001–, cuando a partir del deterioro

social, político y económico, se empezó a dar –en parte como solución frente a esta crisis– un aumento en la cantidad y calidad de la oferta de variadas políticas públicas, evidenciado en el crecimiento del presupuesto disponible, en la inversión lograda y en el número de destinatarios. Esto es válido tanto para aquellas políticas destinadas a pueblos indígenas, como para aquellas que están focalizadas en población vulnerable o bien para la población en su conjunto. Estos procesos de creciente auto-reconocimiento y afirmación de los pueblos indígenas como sujetos sociales y políticos, se ven reflejados en las cifras censales que progresivamente van a dar cuenta de estos asentamientos indígenas en áreas urbanas. [3]

En este capítulo, presentamos resultados tanto el caso del Área Metropo - litana de Buenos Aires (AMBA) –donde se asienta la capital del país–, como un caso paradigmático del interior del país en las ciudades cordilleranas de Norpatagonia, que han experimentado destacados procesos de migración y de interrelación rural-urbana. En el próximo apartado ahondaremos en la problemática de las políticas públicas y pueblos indígenas. En el segundo y tercer apartado desarrollaremos los casos para las regiones del AMBA y Norpatagonia y, por último, propondremos un conjunto de conclusiones. La

3 De acuerdo a datos del último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2010 (INDEC, 2012), la población de Argentina que se reconoce como perteneciente o descendiente de un grupo indígena es similar a una década atrás, es decir, un 2,4%, de los cuales, más de las tres cuartas partes son urbanos (INDEC, 2015). El pueblo Mapuche es el grupo originario más numeroso con más de 200.000 integrantes, luego le siguen el pueblo Qom (Toba) y Guaraní –con más de 100.000–, y los grupos Dia - guita, Kolla, Quechua y Wichí –entre 50.000 y 100.000– (INDEC, 2012). No obstante, es necesario señalar que estos valores pueden ser aún mayores, precisamente por los prejuicios aún presentes, que en muchos casos han llevado a subestimar la presencia indígena.

metodología escogida ha sido de carácter cualitativo y el trabajo etnográfico se ha realizado mediante la observación participante junto a entrevistas abier - tas, en profundidad y semi-estructuradas a los integrantes de las distintas comunidades, a funcionarios de diversos entes estatales y a miembros de otras comunidades con las que comparten experiencias políticas y organizativas.



Políticas públicas y pueblos indígenas

Desde mediados de la década de 1940 se dieron algunas políticas de reco - nocimiento oficial sobre la existencia de poblaciones indígenas en el país, en el marco de un fuerte paternalismo integracionista que continuó encauzando la relación entre el Estado-Nación y los Pueblos Indígenas hasta el decenio de 1980. De acuerdo a Trinchero (2012), durante esas décadas no hubo mayo - res

avances en el reconocimiento de los derechos indígenas sobrevivientes a políticas genocidas, ni a posteriores masacres, a excepción de la Constitución de 1949 y el Estatuto del Peón durante el gobierno peronista. 4

El reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos y la aplicación de políticas enmarcadas dentro del "indigenismo de participación" caracterizó los años posteriores a 1980, como hemos mencionado. En este contexto se sanciona la Ley Nacional 23.302 en 1985 "De Política Indígena y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes". Mediante esta Ley se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) como autoridad de aplica - ción de la política indígena. Asimismo, en 1992 se produjo la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre "Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes" (1989) mediante la Ley Nacional 24.071 (Gorosito Kramer, 2008). A su vez, la Nueva Constitu - ción Nacional y la sanción del art. 75 inciso 17, asigna rango constitucional al reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garantizando el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, así como la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; plantea la entrega de otras aptas y suficientes para su desarrollo humano;5 y obliga a la adecuación de los textos legales existentes y a la sanción de otros nuevos. En el año 1998, el Congreso de la Nación Argentina sancionó la Ley Nº 24.956 titulada "Censo Aborigen", que establece incluir la medición de la temática indígena (que se verá plasmada en

4 La reforma de la Constitución de 1949 produjo la equiparación del indígena con el resto de los ciudadanos argentinos. Otra política importante fue la promulgación de la Ley Nacional 13.560 de 1949 por la cual se aprobaron Convenios adoptados por la Conferencia Internacional del Trabajo, entre los que se reglamentó el reclutamiento de trabajo indígena. Posteriormente, otro de los hitos lo constituyó la adhesión al Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (Gorosito Kramer, 2008), sobre "protección e integración de las poblaciones indígenas, y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes", ratificado por nuestro país por la Ley Nacional 14.932 de 1959.

5 Garantiza también la participación de las comunidades de los pueblos originarios en la gestión referida a sus recursos naturales y a otros intereses que los afecten (Trinchero, 2012).

el censo nacional del año 2001) a partir del criterio de auto-reconocimiento. La etapa siguiente, consistió en la realización de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) (2004-2005) efectuada como ampliación del Censo del 2001, con el fin de profundizar en la información inherente a los pueblos indígenas (INDEC-ECPI, 2004-2005). En el año 2006, se sancionó la Ley Nacional 26.160, sobre "Emergencia y Regularización de la Propiedad Comunitaria Indígena", en medio de un contexto de alta conflictividad en diversas regiones a causa del auge de las explotaciones para la producción de *commodities*. Dicha Ley prevé el relevamiento jurídico, técnico y catastral de la situación dominial de las comunidades, para lo cual suspende por cuatro años las acciones judiciales de desalojo (Gorosito Kramer, 2008). Su aplicación no ha estado exenta de conflictos en los que entran en juego distintos niveles de estatalidad (nacional y provinciales). Tampoco se ha cumplido la totalidad del relevamiento, por lo que fue prorrogada hasta noviembre del 2017. Asimismo, en los últimos quince años –y de manera creciente desde el 2003– el aumento de las políticas públicas de carácter universal ha impactado también sobre las poblaciones indígenas. Por ejemplo, la Asignación Univer - sal por Hijo (implementada en el año 2010) ha tenido una incidencia positiva en la economía familiar, así como también los ingresos del trabajo en coo - perativas –impulsadas desde el Programa Argentina Trabaja–, el Proyecto Socioproductivo Manos a la Obra o, en su momento, los Planes de Empleo Comunitario (PEC). La implementación de estas políticas –y el manejo de sus recursos–, aunque de forma conflictiva, también ha constelado el esfuerzo de distintos dirigentes indígenas e impulsado ciertas formas organizativas también a nivel étnico.

Ahora bien, en el escenario de una "nueva etapa en la emergencia indígena" (Bengoa, 2009), resulta importante remarcar la generación de espacios de negociación, participación y co-gobierno con las entidades municipales, que constituye una tendencia en otros países de la región (Espinoza Araya, 2014; Bengoa, 2009; Assies y Gundermann, 2007; por nombrar tan solo algunos trabajos).6 Lo mismo desarrollaremos en el apartado específico de Norpata - gonia argentina, a partir del co-manejo entre Parques Nacionales y las comu - nidades Mapuche, y en menor medida el reconocimiento de los municipios y provincias.

6 Si bien en nuestro país no se dan, como destaca Bengoa (2009) para Chile, experiencias de gestiones municipales (principalmente en relación al pueblo

Mapuche en el sur del país), un ejemplo en Argentina es el de la localidad de “El Aguilar”, en la Provincia de Jujuy (en el Noroeste de nuestro país, en una zona de alta concentración de población indígena), donde el “Movimiento Comunitario Pluricultural” ha accedido al gobierno comunal (Rojas, 2013).

A continuación, nos interesa sumar la reflexión sobre las condiciones de participación política indígena en el AMBA y Norpatagonia y cómo se pro - duce la apropiación por parte de colectivos étnicos del repertorio de políticas públicas –estén estas dirigidas a la población indígena de forma excluyente o sean de corte universal–, a partir de los cuales se replantean los vínculos con los territorios de procedencia y/o se generan fortalecimientos identitarios que les han permitido cuestionar su invisibilización en la ciudad.

Población indígena en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)[7] y la organización etnopolítica: el “Consejo Indígena de Almirante Brown”

De acuerdo con los datos estadísticos del último censo de población efec - tuado en el año 2010 (INDEC, 2012), del total de población indígena nacional que corresponde aproximadamente a un millón de integrantes (el 2,4% de la población total del país), más de las tres cuartas partes habitan en zonas urba - nas. Este asentamiento en las urbes, es el resultado de procesos de expulsión y/o expropiación territorial. Si consideramos la región Pampeana,[8] crece aún más la incidencia de la población indígena urbana, en tanto en la Metropolitana prácticamente la totalidad se asienta en las ciudades. En el otro extremo, se encuentran las regiones del Nordeste y Noroeste, con los mayores porcentajes de población originaria de carácter rural.

Estos números proponen abordar la etnicidad contemporánea como parte constitutiva de los contextos urbanos y, al mismo tiempo, de un proceso de expropiación territorial y agotamiento de las economías rurales, dada la inyec - ción de capital hacia los centros regionales desde la década de 1940 en adelante. En este sentido, de acuerdo con los testimonios etnográficos, las primeras familias arriban al tejido urbano del AMBA a partir de la década de 1940 y, con mayor intensidad, desde la de 1960 a través de un dinámico proceso migratorio, con el propósito de lograr mejores condiciones de vida, trabajo y educación, así como escapar de la discriminación y violencia de los contextos interétnicos de procedencia. Mientras un sector de la población migrante fue

7 El Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) constituye una unidad en términos funcionales y de desarrollo socio-espacial. Ocupa un territorio urbanizado de cerca de 2.400 km2 y comprende una extensión semi-circular de más de 100 km de diámetro que comprende 33 unidades administrativas e incluye tanto a la Ciudad de Buenos Aires –casco central de la aglomeración–, como a 32 partidos cuya población y superficie integran total o parcialmente al llamado Conurbano Bonaerense.

8 La Región Pampeana se compone por las provincias de Santa Fe, Córdoba, La Pampa y Buenos Aires.

directo a Buenos Aires, otro ya había experimentado desplazamientos intra -rregionales hacia las ciudades capitales u otros centros urbanizados de sus provincias. Esos movimientos hacia el AMBAson, a grandes rasgos, expresión de transformaciones en el mercado de trabajo y de un proceso de urbanización –y condiciones de acceso al territorio en la periferia urbana, crecientemente restrictivo–; y se canalizan en torno a las relaciones y redes migratorias de la población indígena –parentesco y alianza– (Engelman & Weiss, 2015).

Por otro lado, cabe aclarar que, si bien los números impactan, existe una red de relaciones interétnicas e intraétnicas que conectan los espacios urbanos y las comunidades del AMBA con los territorios ancestrales y comunidades de procedencia. La etnicidad hoy en día es regional, y no se constriñe en juris - dicciones provinciales o municipales ya que en los procesos de organización política y cultural se recrean en la ciudad, por ejemplo, prácticas ancestrales (Bengoa, 2009). En esa interrelación, también se producen desplazamientos hacia Buenos Aires a fin de concurrir a organismos institucionales, se afian - zan articulaciones entre dirigentes indígenas en AMBA y en comunidades repartidas en otras provincias del país, y se apuntalan procesos de organiza - ción etnopolíticos. El AMBA, entonces, no solo aloja a población indígena migrante, sino que ha sido escenario, durante las últimas dos décadas, de un proceso de organización etnopolítico y de participación en dependencias estatales.

El movimiento en el que las poblaciones indígenas, de distintas maneras, se integran a las estructuras de los gobiernos locales en vinculación a políticas de reconocimiento, surge en un contexto marcado por el proceso de descentra -

lización política dentro de la estructura federal de nuestro país, que tuvo lugar desde la reforma constitucional de 1994 en concordancia con los avances de un modelo de administración neoliberal. La mayor cantidad de responsabilidades que deben manejar las administraciones públicas municipales implicaron un mayor manejo de fondos para infraestructura y administración o la gestión de programas sociales Nación-Provincias-Municipios. Y mientras que esta descentralización administrativa supone dinámicas que posibilitan mayor participación de los sujetos locales frente a un interlocutor cercano –el nivel municipal y el gobierno local–, también supone el fortalecimiento de relaciones clientelares y de estructuras de poder local –formal e informal– ya existentes. La importancia que asumió ese conjunto de políticas en la organización

de la población indígena del AMBA ha influido no solo en los niveles de institucionalización alcanzados por las comunidades, sino que también ha legitimado y cimentado ciertas condiciones necesarias en la práctica política que la dirigencia indígena debía realizar al interior de las comunidades y a

nivel intercomunitario. Gracias a ello, las organizaciones etnopolíticas han podido revertir una invisibilización forzosa de su identidad en términos de una “identidad clandestina” (Bartolomé, 2003: 179).

En este sentido, y en interjuego con el marco legal vigente ya mencio - nado, las formas de participación política indígena y su institucionalización en espacios locales del AMBA se han complejizado desde mediados de 2000 en adelante, alcanzando mayores niveles de visibilización.[9] Es en los organi - gramas municipales, por lo general, donde se crean coordinaciones o secre - tarías que dependen del Área de Derechos Humanos o Desarrollo Social. Por ejemplo, en la actualidad este tipo de espacio de participación étnica existe localmente en los municipios de Moreno y Marcos Paz, ubicados en la zona oeste, y de Quilmes y Almirante Brown, situados en la zona sur del AMBA (ver Mapa Nº 2).

Con el objetivo de analizar la articulación entre políticas públicas, el rol del Estado Nacional y las modalidades de organización política y apropia - ción de espacios y recursos estatales de poblaciones indígenas urbanas es que retomamos el caso de Almirante Brown. [10]

Entendemos que el manejo de recursos estatales es más una consecuencia que un

objetivo primario de la población indígena urbana. En primer lugar, las familias migrantes de Almirante Brown debieron constituirse como *"comuni - dades"* indígenas a través de la tramitación de sus personerías jurídicas y de la conformación de espacios de organización propios. La necesidad adminis - trativa y legal que implicó atravesar ese proceso conflictivo permitió que parte de los dirigentes se capacitaran en el terreno burocrático. Ello no solo se debe a que el Estado requiere, desde una relación asimétrica de "*reconocimiento*" , la constitución de asociaciones y/o comunidades indígenas para la entrega de recursos, sino que también refiere a un proceso de cohesión y reorganización de la dirigencia indígena local que se fortaleció desde mediados de los años 2000. Cabe destacar que el trabajo colectivo, y la organización local, son el

9 Por otra parte, cabe resaltar la heterogeneidad que caracteriza a la población indígena ya que, si bien muchos de los nucleamientos han buscado obtener la personería jurídica como "comunidad indígena" desde los requisitos del INAI, hay diversidad de experien - cias, ya que no todos han logrado finalizar este trámite o han querido hacerlo (algunos cuentan, por ejemplo, con la forma de la asociación civil con la que pueden acceder a políticas universales). También, existen numerosos nucleamientos indígenas que no se han organizado ni participan etnopolíticamente.

10 El partido de Almirante Brown se ubica al sur de la ciudad de Buenos Aires, en el segundo cordón del Conurbano Bonaerense. Se encuentra mayormente urbanizado, aunque algunas zonas son de tipo rural/industrial. Según el censo 2010 de población, cuenta con 555.731 habitantes. Los datos que arroja el Censo Nacional del 2001, muestran que el 16,3% del total de los hogares del partido de Almirante Brown posee necesidades básicas insatisfechas.

resultado de experiencias previas de participación etnopolítica en organizacio - nes tales como la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), o en el INAI. Ambas instituciones –una de orden propio y otra estatal– lograron generar una plataforma entre las comunidades en las que no solo se discutían problemáticas étnicas, sino que significaron un contexto positivo para poder posicionarse públicamente como indígenas. 11

Por otra parte, a nivel de políticas públicas universales, en el año 2002 el conjunto de planes sociales se unificó en el "Programa Jefes y Jefas de Hogar

Desocupados” (Manzano, 2013) lanzado en plena crisis económica y social. En el 2003, se lanzaron dos planes complementarios al mencionado: el “Plan Mayores” y el “Programa de Empleo Comunitario”. Con respecto al segundo, comunidades como “Cacique Hipólito Yumbay”, “Migtagan”, “Nogoyin Ni Nala”, entre otras, fueron receptoras de un conjunto de planes que supieron redistribuir entre parientes y vecinos de sus barrios. Es decir que, si bien la población indígena en general y la urbana en particular no fue sujeto directo de dichas ayudas sociales, las percibieron quienes cumplían con el conjunto de requisitos, ya que la dirigencia local ejerció reclamos de tipo étnico y de las condiciones de vida urbana en tanto población vulnerable. Por otro lado, este tipo de prácticas no solo cimentaron procesos de legitimación de la dirigencia, sino que dinamizaron el conjunto de relaciones que derivarían en la constitu - ción de espacios colectivos de decisión. 12

Ahora bien, el interjuego contradictorio entre la organización etnopolítica de la población indígena asentada en Almirante Brown –con la constitución

11 La AIRA, desde mediados de los años 1970 y fundamentalmente luego de mediados de los años 1980 con el retorno de la democracia al país, y el INAI (creado a mediados de la década de 1980), funcionaron como lugares recurrentes de la población indígena de la provincia y del país. Esos espacios, junto a otros como el Centro Kolla, enriquecieron los procesos de toma de conciencia sobre derechos indígenas y posibilitaron la conti - nuidad de encuentros, reuniones y realización de festividades entre los hermanos. En un medio como la Ciudad de Buenos Aires y su periferia urbana, en el que los sujetos sociales migrantes internos –tanto indígenas como mestizos y blancos– comenzaron a romper el paisaje de una metrópolis que siempre se pensó blanca y que se constituyó como el *locus* “civilizatorio” y “modernizante” del país desde una particular constitución de una geopolítica nacional, y en el cual el nivel la configuración/marcación etnizada y racializada de alteridad indígena ha sido históricamente subsumida bajo la categoría clasista con sesgo racial de “cabecitas negras” (Ratier, 1971, 1973) o, más reciente - mente, “villeros” o con calificaciones xenófobas con las que se nombran a migrantes de países limítrofes –asimilándolos y homogeneizándolos con otros migrantes internos y regionales–.

12 Una política pública que fue identificada como central por los sujetos fue la participación de referentes indígenas locales en la “Encuesta Complementaria de Pueblos Origina - rios” de los años 2004-2005, que también ayudó a dinamizar

las relaciones y redes existentes, junto a la difusión y promoción de derechos que estos indígenas promovían a la hora de realizar el cuestionario.

del Consejo Indígena de Almirante Brown (CIAB)13 en el año 2007– y la apropiación de espacios y recursos estatales –con la creación de una "Coordi - nación de Pueblos Originarios" en el 2008–, expresó reclamos por un mayor empoderamiento y la ampliación de los espacios participativos al gobierno municipal, así como un entramado de alianzas político-partidarias que pro - tagonizaron los integrantes indígenas, funcionarios municipales y dirigentes políticos. En este sentido, el proceso de organización etnopolítico cristalizado en el CIAB se inscribe dentro de las tramas de poder de la vida política coti - diana. El CIAB, como espacio político multiétnico propio, se planteó como una entidad representativa de las comunidades frente al Municipio (alcaldía) local.14 Las articulaciones de tipo político –que son de larga data– por parte de algunos dirigentes indígenas con dirigentes políticos locales generó que, en el 2007, el Honorable Concejo Deliberante de Almirante Brown sancione una ordenanza15 en la que se declaran de interés municipal las actividades que desarrolle el CIAB. Por su parte, la gestión municipal buscó posicionarse como uno de los primeros municipios del AMBAque *"integraba"* la cuestión indígena a los derechos humanos en su programa político bajo el lema de *"diversidad cultural"* .

La "Coordinación de Pueblos Originarios", a diferencia del CIAB, cuenta desde su creación con una oficina en la sede de "La Casa de Cultura de Almi - rante Brown" en la "Subsecretaría de Derechos Humanos e Igualdad de Opor - tunidades", y posee una reglamentación y una normativa que es elaborada por el Municipio. Aunque la inclusión de dicha Coordinación fue expresión de mayores niveles de participación etnopolítica local, no implicó la caren - cia de conflictos tanto al interior de la dirigencia como con el municipio. El presupuesto de la Subsecretaría de Cultura disponía la contratación de un

13 La asamblea constitutiva del CIAB tuvo entre sus miembros iniciales a la comunidad indígena del Pueblo Kolla "Guaguajni Jallpa" de Glew, a la comunidad indígena del pueblo Tupí Guaraní "Cacique Hipólito Yumbay" de Glew, a la Comunidad Qom "Mig - tagán" de San José, miembros de ORCOPO, a la "Comunidad Andina" de Glew, y a la comunidad Qom-Moqoit "Nogoyin Ni Nala" de Rafael Calzada.

14 En el acta fundacional del Consejo, quedaba conformado por consenso por un repre - sentante titular y suplente por comunidad, un coordinador titular y uno suplente por comunidad, y un coordinador titular y uno suplente del consejo. Asimismo, consta que los dirigentes comunitarios lo creaban *"con el objeto y en el marco de nuestros derechos indígenas consagrados en el artículo 75 inciso 17, las leyes 23.302, 24.071, Convenio 169, Constitución de la Provincia de Buenos Aires y demás derechos consagrados a nivel nacional, regional e internacional"*, los puntos acordados referían a: la participación política pública en el ámbito de Almirante Brown, Provincia de Buenos Aires y nacional; el cumplimiento de la normativa vigente nacional e internacional; y promover la unidad, la organización y el progreso de los Pueblos Indígenas (Acta CIAB, Asamblea Constitutiva, 29 de abril año 2007, pp. 1-3).

15 Ordenanza del Honorable Concejo Deliberante de Almirante Brown N° 8647.

coordinador pago y el cargo fue ocupado por un indígena elegido entre las comunidades y el municipio. La disputa por la legitimidad de quién llevaría a cabo las tareas, las negociaciones y la resolución de los reclamos al interior de las comunidades se posicionó como una de las problemáticas principales de la dirigencia local. 16

Por otra parte, sin importar quiénes fueran los funcionarios que ocuparon cargos en la Subsecretaría y su pertenencia partidaria, la política de identidad que se desarrolló se redujo a otorgar financiamiento para la realización de *"eventos culturales"*17 que, muchas veces, eran declarados de interés público. Desde el Municipio se pretendió un mayor control de las actividades realiza - das –primero desde la Coordinación cuando esta estuvo en funcionamiento, y luego por el CIAB– en beneficio de la política de *"diversidad cultural"* del municipio, por lo que los conflictos se suscitaron cuando en estas prácticas se ponían en juego y reproducían relaciones con comunidades de otros muni - cipios y de otras provincias o cuando participaban organizaciones indígenas de carácter etnopolítico, que trascendían los límites de una acción localizada. En estos eventos además participaban vecinos no indígenas de sus barrios, así como también funcionarios de diversos niveles estatales. Por esta razón, se volvían escenarios propicios no solo para *"contar nuestra historia"* y las problemáticas coyunturales, o como estrategia de visibilización, sino también para medir fuerzas con los mismos funcionarios municipales.

Sostenemos que el aumento de la conflictividad entre la población indígena y el gobierno local se encuentra vinculado a que las demandas étnicas (por identidad y territorio) se yuxtaponen con aquellas que buscan mayor y mejor acceso al trabajo y, sobretodo, a la vivienda; y las estrategias para efectivizarlas exceden a la lógica territorial de la *"política de diversidad"* y de las políti -

16 Se disputó entre las diferentes comunidades un único puesto asalariado para quien dirigiera el área. En términos generales se votó entre los referentes de cada una de ellas, pero la elección estuvo sesgada desde los funcionarios locales ya que el elegido fue el que poseía mayores conocimientos administrativos. Se buscaba a una persona que "no fuera conflictiva" y que demostrara la "capacidad" necesaria para cubrir el puesto. Dicha persona, con contactos en el gobierno local y con experiencia en el campo político municipal, además era becario de la Organización de las Naciones Unidas. Las repercusiones de esta modalidad de elección del funcionario indígena acrecentaron el conflicto interno de las comunidades ya que, si bien se consensuó con el Consejo Indígena local,

fue el municipio quien lo definió con la última palabra. Desde la creación, tanto de la Coordinación como del CIAB, el Municipio ha jugado un rol disruptivo en su apoyo a unos dirigentes y no a otros.

17 Dichos eventos mayormente eran de tinte folklórico por lo que las problemáticas sociales e identitarias y territoriales no se saldaron. En su mayoría los eventos se componían por bailes típicos, comidas tradicionales y, principalmente durante los dos primeros años de funcionamiento de la Coordinación, de difusión de derechos indígenas. También incluyeron la celebración de festividades importantes del calendario indígena.

cas universales del Municipio, y en ese sentido, el CIAB recurrió a distintos niveles de estatalidad. Es decir que las posibilidades reales de transformación de las condiciones de vida de la población indígena local excedían las labores de la Coordinación indígena, lo cual contribuyó a profundizar la crisis con la figura del coordinador.

Desde la renuncia del coordinador original en el año 2009 –en un contexto de quiebre partidario al interior del Municipio, especialmente en el área de derechos humanos– el cargo ha sido ocupado por funcionarios de acuerdo a los vaivenes de la política partidaria.18 En los últimos años ha prevalecido una dinámica de trabajo disruptiva y desordenada materializada en la firma de “convenios” esporádicos con el CIAB, fomentados por el interés de la propia población indígena. Los funcionarios locales han sacado provecho de esta situación, limitando la participación de la dirigencia indígena, a la vez que promovieron un vínculo asistencial de programas y ayudas sociales. Frente a esta limitación, el CIAB ha buscado promover nuevas alianzas políticas y fortalecer articulaciones con otras comunidades y organizaciones indígenas por fuera del nivel local.

El pueblo indígena Mapuche en ciudades de la región cordillerana de Norpatagonia y las organizaciones etnopolíticas y el “regreso al territorio”

La zona que hemos definido para el presente artículo es el Parque Nacional Nahuel Huapi y sus dos municipios aledaños. Consideramos el área norte del Parque, el Departamento “Los Lagos” de la provincia de Neuquén y la mar - gen sur, y el Departamento “Bariloche” de la provincia de Río Negro, en la Patagonia Argentina.19 Esto incluye los dos ejidos municipales de las ciudades

18 Meses después de la designación del coordinador original, este se ve en la obligación de renunciar a su puesto como consecuencia de las quejas de los demás referentes en el marco de un quiebre partidario entre el municipio y nación. La renuncia del Subsecretario de Cultura en septiembre del 2009, acompañó la renuncia del coordinador, dado que su espacio político (Libres del Sur) rompe con los lineamientos del kirchnerismo (fuerza política que en ese momento gobernaba tanto a nivel nacional, provincial y municipal). Es decir, la intersección de faccionalismos y alianzas entre programas políticos y funcionarios, así como el impacto desarticulador de la lógica burocrático-estatal a nivel de las alianzas previas entre referentes indígenas permite una mejor lectura del conflicto. El cual distó mucho de ser “un problema interno entre los dirigentes” como una serie de funcionarios de la Subsecretaría de Derechos Humanos e Igualdad de Oportunidades pretendía.

19 La Patagonia comprende los territorios del sur de Chile y de Argentina. En Argentina, abarca un sector de la Provincia de Buenos Aires, junto con La Pampa, Neuquén y Río Negro. Estos distritos corresponden al área norte de la Patagonia que abordamos en

de Villa la Angostura[20] y San Carlos de Bariloche,[21] cabeceras respectivamente de ambas jurisdicciones provinciales.

Esta región de los Lagos de Norpatagonia argentina, dado su gran atractivo paisajístico (bosques, montañas, cuencas lacustres, paisajes boscosos, ríos, arroyos, etc.) y, a la vez, la infraestructura con que cuenta, viene experimentando desde hace décadas una gran expansión como región turística, adquiriendo una creciente importancia, no solo como destino de miles de visitantes, sino en términos de servicios y político-administrativos.[22] Esto ha implicado un gran incremento en la cantidad de visitantes y nuevos propietarios, lo cual también ha involucrado una modificación cualitativa en la demanda, con nuevos perfiles socio-económicos y de consumo que tienden a generar un mayor “prestigio” de los destinos.

En esta zona se asienta el pueblo indígena Mapuche,[23] que cuenta con destacadas organizaciones etnicistas conformadas desde la década de 1970

este trabajo. En cambio, la sección sur está compuesta por las provincias de Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego (Ver Mapas Nº 3 y 4).

20 Villa la Angostura se asienta sobre la orilla norte del Lago Nahuel Huapi y se extiende hasta el Lago Correntoso (Ver Mapas Nº 3 y 4). Se encuentra a 80 Km. de las ciudades de San Carlos de Bariloche y a 110 Km. de San Martín de los Andes (por el circuito turístico de "Los Siete Lagos"). Se fundó oficialmente en la década de 1930, si bien había un núcleo previo de población de diversos orígenes (como la de origen indígena), desde hacía varias *décadas.* El desarrollo de la localidad de Villa la Angostura fue lento durante la primera mitad del siglo XX, pero en la década de 1990, a partir de la pavimentación de la ruta Nº 231 –que la comunica con Bariloche– y la expansión de la actividad turística en la región, comenzó a intensificarse aceleradamente su crecimiento poblacional, pasando de 3.056 habitantes en 1991 a 7.325 en 2001 (INDEC, 2001); y 11.063 habitantes en 2010 (Dirección Provincial de Estadísticas y Censos, Provincia de Neuquén, 2012).

21 La ciudad de San Carlos de Bariloche se asienta sobre la margen sur del Lago Nahuel Huapi, contando –de acuerdo a los datos del último censo del año 2010– con 108.205 habitantes (Diario *Bariloche 2000*, 26/11/2010), siendo el principal punto turístico de la "zona de los lagos" y la tercera ciudad en población de la Patagonia.

22 Un indicador que permite dimensionar las transformaciones de este período constituye la variación poblacional de los últimos veinte años (1991-2010). Mientras la Provincia de Neuquén creció de 388.833 a 551.226 habitantes (41,8% de incremento), en los cuatro Departamentos del "corredor de los lagos" que corresponden a la zona de mayor desa - rrollo de la actividad turística (Aluminé, Huiliches, Lácar y Los Lagos –en este último caso donde se asienta Villa la Angostura–), la población creció casi el doble que en el total provincial: un 80,5%. En el mismo período, la vecina Provincia de Río Negro creció de 506.772 a 638.645 habitantes (un 26,0% más), pero el departamento cordillerano de Bariloche (donde la actividad turística adquiere gran relevancia) aumentó de 94 mil 640 a 133 mil 500 (un 41,1%) (INDEC, 2001 y 2012).

23 En lengua originaria "mapudungún", el gentilicio Mapuche significa "gente de la tierra" (Juliano, 1996). Este pueblo se asienta en el sur de Chile y en la Norpatagonia Argentina. Sobrevivió a los ataques genocidas y etnocidas llevados a cabo a ambos lados de la Cordillera de los Andes a fines del siglo

XIX (Radovich & Balazote, 2009). En el vecino país de Chile, se asienta en la Octava, Novena y Décima Región y (como resultado de las migraciones) en la región Metropolitana; sumando un millón de integrantes (Juliano,

–y consolidadas en los años ochenta y noventa–, y que vienen logrando (no sin dificultades y contradicciones) diferentes niveles de reconocimiento por parte de entes estatales y no estatales. 24

El crecimiento poblacional y la expansión de la actividad turística de los últimos años ha generado profundos cambios para el pueblo originario Mapuche, cuyos territorios ancestrales se han ido valorizando paulatinamente. Esto ha llevado a protagonizar diferentes conflictos con variados actores (en especial propietarios privados) y con algunos niveles estatales, al tiempo que también esta actividad implica una fuente de ingresos.

A lo largo del siglo XX, los integrantes de las diversas familias Mapuche circundantes a estas localidades fueron migrando hacia las mismas para des - empeñarse en diferentes trabajos asalariados –ya sea diariamente, por tempo - rada o en forma permanente–. Las actividades agrícola-ganaderas que desa - rrollaban estas familias fueron declinado como consecuencia de la creciente reducción de los espacios territoriales (ante el avance de diferentes agentes estatales y privados), la imposibilidad de las economías domésticas de acre - centar su producción (al tiempo que se incrementaban sus integrantes) y la progresiva reducción del mercado para la venta de las diversas elaboraciones domésticas de las que antes eran abastecedores. Esto llevó al progresivo asala - riamento y asentamiento en los ámbitos urbanos en los barrios característicos de los sectores populares, con menores servicios y alejados de los barrios más exclusivos (de clase media y media alta) y donde en mayor proporción circula el turismo. También en muchos casos, el asentamiento en la ciudad ha estado estrechamente ligado a los procesos de expulsión forzada desde diversos ámbi - tos rurales, principalmente por parte de Parques Nacionales y –junto con otros agentes privados y estatales–.

En el ámbito urbano, las tareas desarrolladas se asocian con las característi - cas de los sectores pauperizados y más empobrecidos: en el servicio doméstico (las mujeres) y en la construcción (los hombres) además de diversas labores

1996; Bengoa, 2007). En Argentina, se ubican en las provincias de Chubut, Río Negro, Neuquén, La Pampa y Buenos Aires (Radovich & Balazote, 2009) (ver Mapa Nº 1), conformando algo más de 200.000 miembros de acuerdo al último censo de población del año 2010 (INDEC, 2012), siendo el pueblo originario más numeroso del país (seguido por los grupos Qom-Toba, Guaraní, Diaguita y Kolla).

24 El pueblo Mapuche conformó en esta región una de las primeras organizaciones indíge - nas del país –la “Confederación Indígena Neuquina”– (luego denominada hasta nuestros días “Confederación Mapuche Neuquina”). Con el retorno de la democracia (en 1983), surgió “Nehuén Mapu” (“la fuerza de la tierra”), en la ciudad de Neuquén y también se conformaron los “Centros Mapuche” (de diversas localidades de la provincia, entre ellas San Carlos de Bariloche) y el “Consejo Asesor Indígena”, ambos en la Provincia de Río Negro.

vinculadas a los servicios, en gran medida del mercado turístico (trasporte, jardinería, servicios gastronómicos, etc.), muchas de ellas de carácter informal y temporario, por ello es que padecen tanto menores remuneraciones como mayores niveles de desempleo que la población no indígena.

Ahora bien, estos flujos en sentido rural-urbanos no implicaron el fin de los fluidos vínculos entre los integrantes que fueron progresivamente instalán - dose en Bariloche y Villa la Angostura (o bien en parajes peri-urbanos) y sus familiares que permanecieron en el campo.25 Por el contrario, la re-producción de interrelaciones con el territorio del conjunto de estas familias urbanas-ru - rales, es expresión de la importancia de los mismos como parte fundamental de la identidad del grupo, lo que a su vez permite comprender las crecientes movilizaciones protagonizadas desde los años 2000 hasta la fecha en defensa del mismo (Valverde, 2013) y los progresivos “regresos” de los mismos.

En los últimos años, diversos grupos familiares que residen en las loca - lidades de la zona –principalmente Bariloche, pero en menor medida Villa La Angostura y El Bolsón– vienen efectuando múltiples reafirmaciones identitarias y territoriales en los ámbitos originarios en diversas áreas del Parque Nacional Nahuel Huapi o de los ejidos municipales (que antes corres - pondían al área de reserva natural y luego fueron desafectadas al ser ampliados estos ejidos). Cabe señalar que históricamente han hecho uso de dichos terri - torios –aunque no

estuviera en muchos casos formalizado el usufructo de los mismos–, ya sea por diversas vinculaciones familiares, ocupaciones a través de trabajos estacionales y/u ocupaciones domésticas, es decir que siempre hubo presencia en los mismos.

En el marco de estos procesos, un fenómeno que se ha extendido en los últi - mos años, es el de diversos grupos familiares asentados del Parque Nacional Nahuel Huapi –en las áreas periurbanas de San Carlos de Bariloche y Villa la Angostura–, que históricamente se autodefinían y eran visibilizados pública - mente como *"pobladores"* (en gran medida como resultado del proceso histó - rico de invisibilización y ausencia de reconocimiento como indígenas), y que comenzaron a adscribirse y a reivindicarse públicamente como "Mapuche", demandando al Estado su formalización como *"comunidades"*. En muchos casos esto implicó el retorno a ámbitos de los que fueron expulsados o debieron abandonar en el pasado, o bien devino en una reafirmación donde se encontra -

25 De acuerdo a los datos del censo del año 2001, en la ciudad de Bariloche en un 10,2% de los hogares al menos una persona se ha reconocido como perteneciente o descen - diente de un pueblo indígena. Una proporción similar encontramos en Villa la Angostura (12,1%) (INDEC, 2001. Reprocesamiento propio de la Base de datos "Redatam+SP" disponible en sitio web).

ban asentados tradicionalmente. En estas dinámicas de reterritorialización –o "viajes de vuelta" como las ha señalado hace unos años Pacheco de Oliveira (1999)– ha sido definitoria la manera en que los integrantes de estas familias –devenidos en la nueva dirigencia urbana– ha revalorizado su propia cultura en este contexto no tradicional (Valverde, 2010).

Uno de los aspectos centrales para dar cuenta de estas movilizaciones en defensa del territorio familiar, es la articulación y complementariedad entre los diversos integrantes de estas familias, considerando a los residentes en el ámbito urbano y quienes habían permanecido en los territorios rurales cir - cundantes a estas localidades. Ala vez, esta interrelación tiene su correlato en términos generacionales: los mayores han vivido mayormente en el campo, y hoy están jubilados, y en muchos casos luego de unos años de residir en la ciu - dad, han regresado al territorio ancestral. En cambio, los más jóvenes, residen mayormente en las ciudades de San Carlos de Bariloche y Villa la Angostura y se desempeñan en trabajos asalariados. Asu vez, han logrado mayores nive - les

de instrucción formal al tiempo que tuvieron una participación (a veces sumamente protagónica) en diversos grupos de base de la iglesia católica, así como variadas organizaciones sociales, políticas y sindicales, entre ellas los movimientos indígenas regionales –como el "Centro Mapuche" de Bariloche o la Confederación Mapuche Neuquina (para el caso de Villa la Angostura)– que se fueron conformando desde la década de 1980.

Con el tiempo y a partir del accionar de estas organizaciones indígenas, se viene dando una mayor participación local y en la gestión de las políticas públicas. La Administración de Parques Nacionales (APN) en las últimas dos décadas viene modificado las políticas hacia los indígenas asentados en su jurisdicción26 (al igual que los "pobladores" de escasos recursos). En lo que respecta al municipio de San Carlos de Bariloche, ha efectuado un cambio sustancial al reconocer en la Carta Orgánica Municipal –modificada en el año 2007– al Pueblo Mapuche como preexistente. En el caso del Municipio

26 Históricamente la Administración de Parques Nacionales –que jugó un rol sumamente protagónico en la construcción y consolidación del Estado en esta región cordillerana de Norpatagonia– ha aplicado una política sumamente expulsiva y restrictiva hacia los pobladores indígenas y criollos de bajos recursos, al tiempo que favoreció a los "pioneros" (de origen europeo), hecho explicable a partir de la impronta conservadora, nacionalista y sumamente elitista de sus medidas (basada en dichos preceptos ideo - lógicos). A fines de la década de 1990, como resultado de cambios en los paradigmas en relación a la conservación y la creciente movilización indígena, se produce una importante transformación en las políticas instrumentadas. Así, es como surge el deno - minado "co-manejo", que implica una administración conjunta de los territorios entre esta institución, las comunidades mapuche y las organizaciones indígenas, reconociéndose además su carácter no solo de interlocutores válidos, sino de activos partícipes en el proceso de conservación de estas áreas protegidas.

de Villa la Angostura, aun no se ha efectuado la formalización de las comuni - dades locales, lo cual se manifiesta en altos niveles de conflictividad entre la comunidad local "Paichil Antriao" y los intereses inmobiliarios en las valiosas áreas donde se encuentran asentados, si bien se han iniciado en los últimos meses mayores canales de diálogo.

Otra experiencia a destacar es la del Consejo de Desarrollo de Comunida - des Indígenas de Río Negro (CODECI), ente encargado de la aplicación de la política indígena, conformado tanto por representantes del gobierno provincial como por delegados del pueblo Mapuche de diferentes zonas de la provincia. Como señalamos en otra oportunidad (Valverde, 2013), entendemos que estas experiencias de articulación con el Estado han implicado un cambio trascen - dental para los movimientos indígenas, sus dirigentes y, a la vez, han incidido profundamente en los efectos de su accionar en la sociedad en su conjunto. No obstante, estos reconocimientos y formas de gestión conjunta en entes estatales que venimos detallando –sumado a las grandes diferencias entre diversas experiencias–, aún no han logrado revertir la histórica negación e invisibilización de las poblaciones originarias, tendiendo a una visibilización folklorizante, al tiempo que en muchos casos se niegan sus reclamos políticos y económicos.

En definitiva, observamos como la presencia de población originaria Mapuche en el ámbito urbano y el proceso de emergencia étnica en este con - texto citadino, ha constituido paradójicamente el contexto para la reorgani - zación de diversas familias Mapuche como *“comunidades”* en los ámbitos rurales y/o periurbanos circundantes de estas localidades.

Palabras finales

Alo largo del recorrido que hemos efectuado en estas páginas, observamos cómo los pueblos indígenas, a partir de su creciente presencia en el ámbito urbano y las dinámicas de emergencia étnica en este contexto citadino, han constituido el marco para su creciente conformación como sujetos políticos y sociales capaz de generar transformaciones en la sociedad en su conjunto. En el caso de los agrupamientos que se fueron conformando en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), observamos la trascendencia que tuvo la generación de ámbitos de referencia en los Municipios que posibilitaron el empoderamiento de las organizaciones y las comunidades urbanas, en zonas donde la presencia indígena era impensable hace pocos años. En el caso del pueblo Mapuche en Norpatagonia Argentina, la reorganización y readscripción étnica en el ámbito urbano, paradójicamente ha constituido el marco para la

reorganización de diversas familias Mapuche como *“comunidades”* en los

ámbitos rurales y/o periurbanos circundantes de estas localidades, a la vez que ha fortalecido la dinámica de interacción urbana-rural.

Atendiendo a la complejidad y multidimensionalidad de la relación de las políticas públicas con los pueblos indígenas en ámbitos urbanos –y sus efec - tos–, deseamos retomar una serie de lineamientos teórico-metodológicos, a modo de reflexión final y también con el objetivo de continuar ahondando en aportes futuros. Uno de ellos, es la necesidad de dirigir la atención, no solo a la forma como el Estado concibe a los pueblos indígenas, al tiempo que diseña e instrumenta diferentes políticas, sino también atender a la capacidad de acción –o "agencia" en términos de Giddens (1982)– lograda por los agrupamientos indígenas a partir de sus demandas y movilizaciones. De hecho, la conforma - ción de estos espacios de participación o "co-gestión" indígena son el resultado del accionar de las organizaciones y/o movimientos.27 En este sentido, creemos que tanto estas instancias de participación como la aplicación de legislacio - nes y programas aun cuando pueden (en ocasiones) imponer límites a los deseos de transformación de la situación estructural de los pueblos indígenas, tendiendo a la persistencia de estructuras colonialistas (o neo-colonialistas), implican un "salto cualitativo" para los dirigentes indígenas y sus organi - zaciones. Generan, en efecto, transformaciones en cuanto a la vinculación con diversos sectores sociales, funcionarios, agencias gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales. Como ha señalado Tamagno, estas políticas públicas recientes "han generado espacios de reconocimiento y legitimación" que "han posibilitado condiciones materiales para que las presencias y las demandas de los pueblos indígenas se expresen" (2011: 2). Por ello, en contraposición a ciertas lecturas que entendemos simplifican

el análisis, concebimos que el interjuego dialéctico entre el accionar de los pueblos indígenas y la aplicación de diversas políticas públicas en relación a los grupos urbanos, generan profundos cambios en la conformación de estos pueblos "como sujetos sociales y políticos" (Iturralde, 1991).

El segundo punto que deseamos destacar, se basa en el aspecto sumamente contradictorio que asumen las políticas en relación a los pueblos indígenas, donde por un lado se otorgan reconocimientos, que muchas veces llaman la atención por lo "avanzados" y "superadores" –al menos en la palabra escrita–,

27 En la región que analizamos de Norpatagonia, el denominado "co-manejo" del Parque Nacional Lanín (y luego Nahuel Huapi), esta forma de gestión fue el

resultado de la movilización indígena y el freno que puso la misma a la continuación de las políticas expulsivas hacia los habitantes originarios. Lo mismo podemos decir de los diferentes entes en los Municipios del Gran Buenos Aires, que se conformaron a partir del accionar indígena.

mientras que en los resultados concretos, en muchas situaciones, no solo los avances son escasos, sino que mayoritariamente se profundiza y perpetúa la histórica exclusión (fundamentalmente en términos económicos). Por ello, una problemática a indagar, que constituye una arista fundamental de esta temática, refiere a las causas y dinámicas que explican –parafraseando a Trin - chero– la "escasa implementación de los mandatos constitucionales, lo que implica una gran distancia entre la letra jurídica y la producción de políticas concretas" (2012: 3).

El último punto de este trabajo, refiere a la problemática de los territorios y los reclamos por los ámbitos ancestrales y la relación con las comunidades y organizaciones asentadas en las ciudades. En este sentido, debemos efectuar la advertencia de que el hecho de comprender las condiciones de vida y dinámicas socioculturales de los indígenas en las ciudades puede llevar –erróneamente– a soslayar las demandas y la trascendencia que poseen las reivindicaciones en pos de los territorios ancestrales (Campos Muñoz, 2007). No obstante, el territorio representa un aspecto fundamental como medio de supervivencia y vinculado a las experiencias del grupo (Bartolomé, 1997; Bello, 2004). Aquí es donde debemos comprender cómo la recreación de las culturas indígenas en las ciudades, no implica renegar de las nuevas pautas de la ciudad, o dejar de integrarse a la misma. Pero tampoco deviene en romper las vinculaciones con los ámbitos rurales de origen. Por el contrario, estos procesos pueden darse en simultáneo y hasta reforzarse entre sí (Crosa, 2007). Esto explica, tal como analizamos para el caso de Norpatagonia (situación plenamente comparable a otros contextos) cómo a partir de las relaciones en los ámbitos urbanos se produjo el "retorno" y las reivindicaciones a los territorios ancestrales. Para el caso de las comunidades que componen el CIAB en el AMBA, se observan diferentes vinculaciones con el lugar de procedencia de acuerdo a la magnitud de la familia nuclear y extensa que haya migrado. Por ejemplo, las autoridades y referentes políticos de las comunidades en AMBA, con acceso a distintos organismos e instituciones localizadas en la Capital Federal del país, gestionan la articulación de programas sociales con sus comunidades de procedencia con las

que mantienen lazos de parentesco. Sin embargo, las ayudas son mutuas; tales vínculos, además de ser de tipo administrativo, dinamizan procesos de organización etnopolíticos, a la vez que fortalecen a dirigentes indígenas situa - dos tanto en ámbitos citadinos como rurales. Esta interrelación social incluye el envío de bienes y mercaderías para las comunidades rurales y de artesanías hacia AMBA. Habitualmente, se producen visitas de ida y vuelta entre parien - tes y amigos, así como también se propician desplazamientos temporales por trabajo hacia la ciudad o para la celebración de distintas festividades.

Por último, estas demandas desde la ciudad son explicables dadas las estre - chas articulaciones y fluidez que en la actualidad nutre a lo "urbano" de lo "rural" (y viceversa) y en el modo en que se han reconfigurado la definición misma y la interrelación entre estos ámbitos en toda América Latina (Gia - rraca, 2001; Teubal 2001; Bengoa, 2009; De Grammont, 2008). En definitiva, como ha destacado Bengoa (2009) para dar cuenta de estas características que adquiere la "emergencia indígena" donde estas identidades recreadas en la ciudad "vuelven" al campo, son "identidades de ida y regreso".

Bibliografía

Assies, W.; Gundermann, H. (eds.) 2007 *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina* (San Pedro de Atacama: Línea Editorial IIAM; Universidad Cató - lica del Norte).

Bartolomé, M. A.; Barabas, A. 1996 *La pluralidad en peligro* (México: Instituto Nacional Indigenista).

Bartolomé, M. A. 1997 *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México* (México: Siglo XXI). Bartolomé, M. A. 2003 "Los pobladores del 'Desierto' genocidio, etnocidio y etnogé - nesis en la Argentina" en *Cuadernos de Antropología Social* (Buenos Aires: Insti - tuto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Bue - nos Aires) N° 17, enero-agosto.

Bello, A. 2004 "Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones" en Aylwin, J. (ed.) *Derechos Humanos y pueblos indígenas, tendencias internacionales y contexto chi - leno* (Temuco: Instituto de

Estudios indí - genas Universidad de la Frontera; WALIR; IWGIA).

Bengoa, J. 2007 *La Emergencia Indígena en América Latina* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica).

Bengoa, J. 2009 “*¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América*

Latina?” en Cuadernos de Antropología Social (Buenos Aires: Instituto de Cien - cias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) N° 29, julio.

Campos Muñoz, L. 2007 “La violen - cia al denominar en la construcción/ deconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile” en *Revista de la Academia* (Santiago de Chile) N° 12. Crosa, Z. 2007 “Inmigrantes uruguayos en Argentina. Participación en la política uru - guaya, a través de organizaciones partida - rias”, Tesis de Licenciatura (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

De Grammont, H. C. 2008 “El concepto de nueva ruralidad” en Pérez Correa, E.; Farah, M. A.; Carton de Grammont, H. (comps.) *La nueva ruralidad en América Latina - Avances teóricos y evidencias empíricas* (Bogotá: CLACSO;Editorial Pontificia Universidad Javeriana). Dirección Provincial de Estadística y Censos de la provincia del Neuquén 2012 *Estadísti - cas de Permisos de Edificación para cons - trucciones nuevas* .

Diario “Bariloche 2000” 2010 (San Carlos de Bariloche) 26 de noviembre. En <http:// bariloche2000.com/> acceso 20 junio 2016.

Engelman, J. M.; Weiss, M. L. 2015 “El imán de la ciudad: Migración y distribución espacial de población indígena en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina” en *Revista Geopantanal* (Corumbá: UFMS; SEER) Nº 10(18).

Espinoza Araya, C. 2014 “Municipio, pro - cesos electorales y etnicidad. Transforma - ciones en la distribución del poder político municipal” en Trinchero, H. H.; Campos Muñoz, L.; Valverde, S. (coords.) *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras: tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* (Buenos Aires: Editorial de la

Facul - tad de Filosofía y Letras).

Giarraca, N. 2001 “Prologo” en Giarraca, N. (comp.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* (Buenos Aires: CLACSO). Giddens, A. 1982 “Hermenéutica y teoría social”, traducción de García, J. F. de “Her - meneutics and Social Theory” en *Profiles and Critiques in Social Theory* (Berkerly: University of California Press).

Gorosito Kramer, A. M. 2008 “Convenios y Leyes: la retórica políticamente correcta del Estado” en *Cuadernos de Antropología Social* (Buenos Aires: Instituto de Cien - cias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) N° 28.

Instituto Nacional de Estadísticas y Cen - sos (INDEC) 2001 *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas* (Bue - nos Aires: Instituto Nacional de Estadís - tica y Censos-INDEC) en <https://www. indec.gov.ar/censos_total_pais_2001. asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_ tema_3=134&c=1&t=999&ce=2001>. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) 2004-2005 *Encuesta Comple - mentaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005. Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Vivien -*

das 2001 en < https://www.indec.gov.ar/ micro_sitios/webcenso/ECPI/index_ecpi. asp>.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) 2005 ¿Qué es el Gran Buenos Aires? (Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos-INDEC). Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) 2012 *Censo Nacional de Pobla - ción, Hogares y Viviendas*. *Censo del Bicentenario. Resultados Definitivos, Serie B, N° 2. Tomo I* (Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos-INDEC). Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) 2015 *Censo Nacional de Pobla - ción, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Pueblos originarios* (Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos-INDEC).

Iturralde, D. 1991 “Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados Lati - noamericanos” en *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales* (México) Nº 11(39).

Juliano, D. 1996 “Los mapuches, la más larga resistencia” en *Anuario del IEHS*

N° 11. Manzano, V. 2013 *La política en movimiento: movilizaciones colectivas y políticas esta - tales en la vida del Gran Buenos Aires* (Rosario: Protohistoria Ediciones). Pacheco de Oliveira, J. (comp.) 1999 *Ensaios em Antropologia histórica* (Río de Janeiro: Editora de la Universidad Federal de Rio de Janeiro).

Radovich, J. C.; Balazote, A. 2009 “El pue - blo mapuche contra la discriminación y el etnocidio” en Ghioldi, G. (comp.) *Historia de las familias Paichil Antriao y Quintri - queo de la Costa Norte del lago Nahuel Huapi* (Villa la Angostura: Archivos del Sur; Biblioteca Popular Osvaldo Bayer).

Radovich, J. C. 2011 “Los pueblos origina - rios de la Argentina, Situación Actual” en Bovisio, M. A.; Radovich, J. C. (comps.) *Arte Indígena en tiempos del Bicentenario* (Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación).

Ratier, H. 1971 *El Cabecita Negra* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina). Ratier, H. 1973 *Villeros y Villas Miseria* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).

Repetto, F. 2014 “Políticas sociales: una mirada político-institucional a sus refor - mas, desafíos e impactos” en Acuña, C. (comp.) *El Estado en acción: Fortalezas y debilidades de las políticas sociales en la Argentina* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores).

Ribeiro, D. 1971 *Fronteras indígenas de la civilización* (México: Siglo XXI).

Rojas, D. 2013 “Crece la organización polí - tica de los pueblos originarios. Casi un millón de argentinos tiene raíces aborí - genes. Mientras, wichis y qom sufren en Formosa” en <https://nomadecosmico. wordpress.com/2013/05/04/pueblos-origi - narios-se-organizan-politicamente/>. Tamagno, L. 2001 *Nam Qom Hueta ‘a Na dockshi Lma: Los tobas en la casa del hom - bre blanco. Identidad, memoria y utopía* (La Plata: Ediciones al Margen).

Tamagno, L. 2011 “Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión” en *Corpus Archivos virtuales de la alteridad ameri - cana* Nº 1(2) en <https://corpusarchivos. revues.org/1164>.

Teubal, M. 2001 “Globalización y nueva ruralidad en América Latina” en Giarraca, N. (comp.) *¿Una nueva ruralidad en Amé - rica Latina?* (Buenos Aires: CLACSO). Trinchero, H. H. 2012 “Centenario, bicen - tenario y el debate en torno a una tarea pendiente: Los pueblos originarios en el proyecto nacional” en *Cuadernos de Antro - pología (Segunda Época)* .

Valverde, S. 2010 “Seríamos el espejo de lo que es Villa Pehuenia: Análisis compara - tivo regional de los conflictos territoriales del pueblo mapuche en áreas turísticas de la provincia de Neuquén” en *Runa* (Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) Nº 31(1).

Valverde, S. 2013 “De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimien - tos en Patagonia Argentina” en *Anuário Antropológico* (Brasilia) Nº 1(2013). Vázquez, H. 2000 *Procesos identitarios y Exclusión Sociocultural. La cuestión indí - gena en la Argentina* (Buenos Aires: Edi - torial Biblos).

Urbanización indígena en la Amazonia colombiana. Apuntes críticos para la definición de políticas territoriales incluyentes 1

Margarita Chaves y Giselle Nova ***

Introducción

Bosques con una alta diversidad biológica y bajas densidades poblacionales coexisten en la Amazonia colombiana con áreas sel -

váticas, transformadas por el creciente desarrollo de centros urbanos donde la población indígena cuenta tanto numérica como simbólicamente. En la mayoría de los casos, la relación de los indígenas con estos centros se remonta a los diferentes períodos de la fundación de los mismos, con frecuen - cia de la mano de misioneros católicos (Friede, 1953; Gómez, 2015; Oliveira, 1972; Peña, 2010; Rozo, 2013). Más recientemente, su urbanización se ha visto favorecida por factores asociados con la ampliación de la economía de mercado, en particular del consumo, la creciente intervención del Estado en la estructuración de procesos políticos y sociales para la gestión de asun - tos de interés mutuo, y el

conflicto armado interno que desplazó un número importante de indígenas de las áreas rurales a los medios urbanos (Chaves, 2002). A los factores anteriores se suma la firme decisión de individuos y familias indígenas de integrarse en los entornos multiculturales de la urbanidad amazónica (Chaves &Nova, 2017). Por ello, hasta en los más pequeños y leja - nos núcleos urbanos de la región, la presencia indígena desafía la persistente asociación de los territorios selváticos con identidades indígenas marginales. Brindan, además, un ángulo privilegiado para cuestionar el orden ideológico que prevalece en las definiciones jurídicas del "sujeto colectivo de derechos", que inscribe a los indígenas en los marcos de identidades fijas, ancladas en

* Investigadora ICANH. Correo electrónico: mchaves@icanh.gov.co.

** Investigadora ICANH. Correo electrónico: gnovav@gmail.com.

1 Este artículo es un producto derivado del proyecto de investigación "Dinámicas indígenas urbanas en la Amazonia-Orinoquia colombiana. Un estudio sobre movilidad, migración y desplazamiento espacial indígena", ICANH 2013-2015.

territorios rurales distantes (Bocarejo, 2011; Chaves &Zambrano, 2006; Rey, 2016; Ruiz, 2016). En primer lugar, porque ponen de relieve que las relaciones sociales, que empujan la movilidad espacial antes que la permanencia en un solo lugar, no determinan quién es o no un indígena, y que la sociabilidad en redes que ha caracterizado por largo tiempo a las sociedades indígenas ama - zónicas ha favorecido su relación con las ciudades (Correa, 2000; Hugh-Jones, 1983; Jackson, 1983; Lasmar, 2005; Morey & Metzger, 1974). Movilidad y sociabilidad en red, por lo tanto, forman parte de las estrategias que los indí - genas han desarrollado para hacer una apropiación sostenible de los recursos del bosque y de los ríos, pero también para apropiarse de los recursos que les ofrece el Estado para garantizar la reproducción de sus unidades en las con - diciones actuales de su articulación a la sociedad mayoritaria.

Por otra parte, porque su migración hacia los medios urbanos cuestiona los principios que le otorgan a la titulación de grandes resguardos, todo el peso para brindar protección a la diferencia cultural indígena desde los entes estatales.2 Sin negar que la delimitación de las tierras de resguardo potencia la apropiación de

marcos jurídicos para el desarrollo de estrategias políticas favorables a las colectividades indígenas, la misma no resuelve la necesi - dad de relacionamiento con los cambiantes escenarios sociales, económicos, políticos y culturales que sintetizan los contextos urbanos hacia donde, cada día en números mayores y por razones diversas, se dirigen los indígenas, principalmente de las jóvenes generaciones. En la mayoría de los casos, su inmersión en la vida urbana ha estado jalonada por la poderosa atracción que la ciudad ejerce entre quienes buscan la posibilidad de una movilidad social y la integración en las dinámicas mayoritarias, sin que ello necesariamente signifique su desafiliación étnica (Lasmar, 2005). Por ejemplo, en las capita - les departamentales del oriente amazónico, como Inírida, Mitú o Leticia, la

2 No está de más recordar que antes de la Constitución Política de 1991, y por más de un siglo, los derechos territoriales indígenas se rigieron por la Ley Nº 89 de 1890, que reconocía tanto el régimen comunal de los resguardos indígenas como su gobierno propio a través de los “pequeños cabildos”. Según esta Ley, el derecho solo era aplica - ble en casos en los que los indígenas estuvieran “reducidos a la vida civilizada”. Por lo tanto, durante mucho tiempo, no se aplicaba a aquellos grupos de las tierras bajas de la Orinoquia y la Amazonia, considerados como “salvajes”, que en consecuencia fueron puestos en manos de los misioneros católicos para su civilización (Arango & Sánchez, 2004: 35). La Constitución de 1991 mantiene vivos los principios fundamentales de la Ley Nº 89 de 1890 en cuanto a estos derechos, al tiempo que desecha diferencias planteadas en términos evolutivos e introduce la valoración de la diferencia cultural. Amplía, además, el carácter de la autonomía que el Estado les otorga a los indígenas para ejercer su jurisdicción propia y la administración interna del territorio y de los recursos que, a partir de ahora la nación les transfiere a los resguardos para gobernar sus asuntos internos (entre ellos, la educación y la salud). En síntesis, un fuero especial, territorios comunales y gobierno propio, enmarcados en la valoración positiva de la diferencia y la diversidad cultural, distancian la anterior legislación indígena de la actual.

presencia indígena se articula en cadenas de aprovisionamiento de alimentos por medio de las ventas callejeras de productos frescos en las calles y en las plazas de mercado. En las del occidente amazónico, como Mocoa, Florencia y San José del Guaviare, impregna la actividad política de ritualidad y las marcaciones culturales en competencia por espacios de representación frente al Estado y a las

mayorías no indígenas.

Apartir de nuestra investigación, en este texto examinaremos la dimensión crucial que representa el acceso al territorio, a la tierra y al suelo urbano en la urbanización indígena en dos contextos contrastados, y la manera como los indígenas se enfrentan con la dura realidad de las asimetrías sociales y económicas de su inserción en dinámicas urbanas. El limitado acceso a tierras de cultivo, la distancia de los resguardos de los centros urbanos, y el creciente valor de la renta del suelo urbano (pago de arrendamientos o valorización del suelo) están en el centro de nuestra reflexión. El capítulo consta de tres partes. En la primera presentamos una aproximación a los procesos de urbanización en curso en la región amazónica. En la segunda, nos detenemos en las diná - micas de relacionamiento de indígenas de distintas pertenencias étnicas con los medios urbanos de Inírida, Guainía, y Puerto Asís, Putumayo. Amodo de conclusión, sintetizamos las perspectivas conceptuales y metodológicas que, a partir de los casos estudiados, nos plantean los indígenas urbanos, en particular las que se relacionan con la espacialidad urbana y los reclamos territoriales, y sus implicaciones en la definición de políticas que tengan en cuenta las trayec - torias de relacionamiento indígena con la ciudad y las demandas territoriales que surgen en cada caso.

Dimensiones de la urbanización en Amazonia

Partimos por reconocer que más del 50% de la población mundial reside hoy en áreas urbanas y que en Colombia esta tendencia mundial se supera, pues el 72% de su población vive en ciudades (Instituto de Estudios Urbanos, 2015). En este panorama mundial de urbanización generalizada, las megaciudades de varios millones de habitantes son, al decir de Mike Davis (2008), las que “más brillan en el firmamento urbano”. Sin embargo, tres cuartas partes del crecimiento demográfico urbano se localizan en ciudades de segundo orden y en áreas urbanas más pequeñas, muchas veces recién convertidas en ciudades (Davis, 2008). La poca visibilidad de las concentraciones urbanas de pequeña y mediana escala, por una parte, y la inmensidad del territorio amazónico, por otra, explican por qué los procesos de urbanización de una región como la Amazonia, muchos de ellos de larga data, suelen subestimarse. Apesar de ello, la historia de las formaciones urbanas amazónicas ha estado frecuentemente

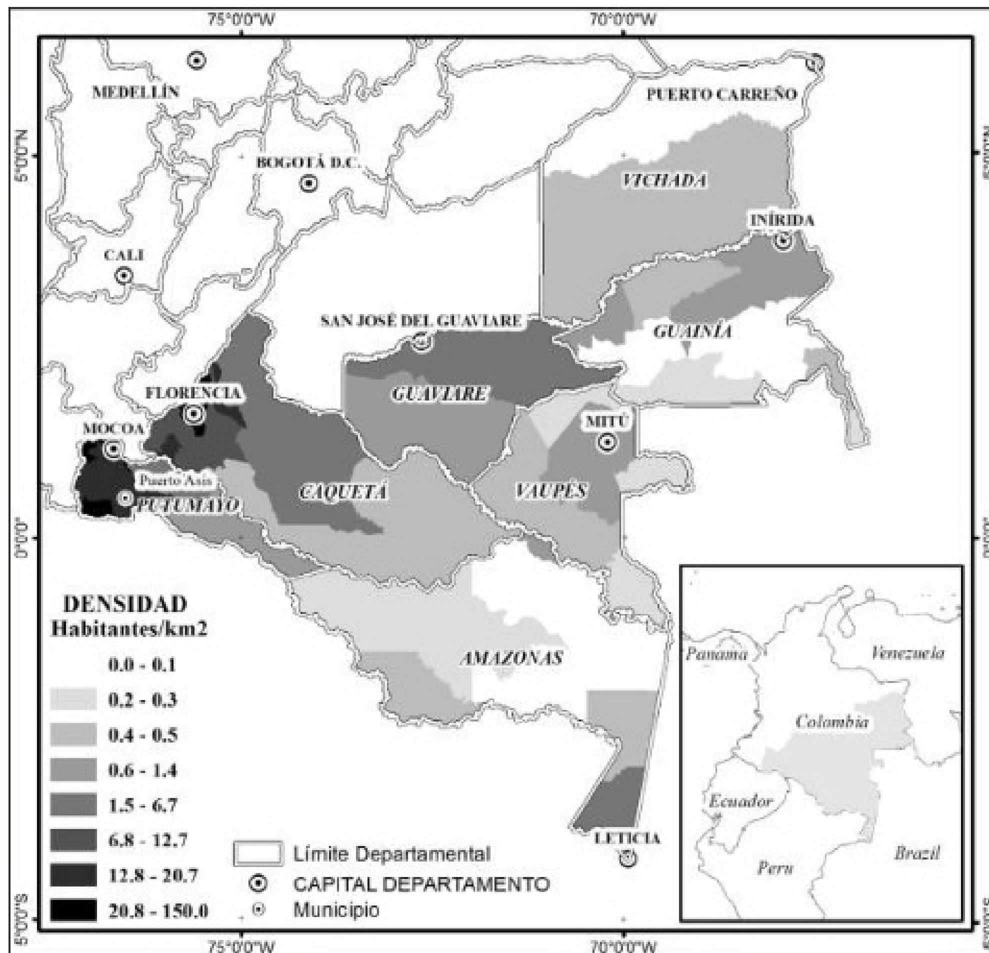
asociada con esquemas de centralización del poder, bien sea indígena, como en el caso de las aldeas, religioso, en el de las fundaciones y pueblos de misión, o estatal, el de las ciudades planeadas como puntas de lanza de la estatalidad en áreas de (in)definición de fronteras internacionales (Alexiades & Peluso, 2015; Browder & Godfrey, 2006; Magnani, 2012). Reconocer su importancia contribuye a cuestionar el paradigma sociológico que excluye de la categoría de ciudad a los centros urbanos por debajo del umbral poblacional de los 100.000 habitantes, bajo el supuesto de que pocos de ellos detentan la intensidad de relaciones sociales e intermediación del Estado en la regulación del acceso al suelo y en la demanda y oferta de bienes y servicios (Castells, 1974; Lefebvre, 1978). En Amazonia, los procesos de formalización de la presencia estatal y el crecimiento de los núcleos urbanos como centros de comercio y abasteci - miento son cada día más fuertes. Allí, las formaciones urbanas de pequeña y mediana escala viven procesos intensos de reconfiguración de nuevas rura - lidades (Amoroso & Dos Santos, 2013; Costa & Lasmar, 2011; Ortíz, 2003), y de dinámicas territoriales urbanas y transfronterizas indígenas (Alexiades & Peluso, 2015; Lasmar, 2005; Sanchez Steiner, 2012; Sánchez, 2010; López, 2014; Zárate, 2008).

Como en casi toda la Amazonia, en el caso colombiano la expansión de la ciudad y la vida urbana en la región ha estado históricamente ligada a los auges extractivistas y a la colonización atraída por ellos (Gómez & Domín - guez, 1990; Llanos & Pineda, 1992; Gutiérrez, Acosta & Salazar, 2004). La explotación de quina, caucho, pieles, petróleo, oro y coca, y podríamos aña - dir de "infieles", trazaron las rutas por las que penetraron los colonizadores, comerciantes y misioneros que fundaron los pueblos de la hoy dispersa malla de centros urbanos amazónicos. En la Amazonia occidental, cercana a la cor - dillera andina, estos conforman un "anillo de poblamiento" que bordea el piedemonte putumayense y caqueteño, y se extiende siguiendo la frontera orinoquense en dirección al alto río Orinoco, dando continuidad al "sistema urbano periférico nacional en el sur del país" (Domínguez, 2001). Este anillo consolida una red de centros poblados en crecimiento conectados por una precaria infraestructura vial intra e interregional. En la Amazonia oriental, región fronteriza con Brasil y Venezuela, la dinámica urbana se concentra en cambio en las tres capitales departamentales, pues la región es solo accesible por vía aérea desde el centro del país, sin conexiones con la malla vial existente y sin arterias fluviales de fácil navegación. Ello no significa que su importancia sea menor, sino que su configuración es la de enclaves económico-extracti - vos y geopolíticos desde donde el Estado ejerce sus funciones de soberanía y gobierno,

generando una fuerza centrípeta sobre centenares de kilómetros cuadrados. Los datos demográficos evidencian el contraste entre la Amazonia

oriental y la occidental (DANE, 2005 con proyección a 2013). Mitú, Leticia e Inírida, las ciudades capitales de los extensos departamentos orientales de Vaupés (30.036 habitantes), Amazonas (39.667 habitantes) y Guainía (18.906 habitantes), concentran alrededor del 60% de su población departamental, de la cual un gran porcentaje es indígena (66%, 43% y 64%, respectivamente). En Guaviare, Caquetá y Putumayo, departamentos de la Amazonia occidental, la dinámica de poblamiento y urbanización es más pronunciada: Guaviare tiene 107.000 habitantes repartidos en 4 municipios; Caquetá 465.000 habitantes y 15 municipios; y Putumayo 337.000 habitantes y 13 municipios. En contraste, el porcentaje de población indígena en estos municipios es menor y oscila entre el 20% y el 11%. En ambas regiones, las formaciones urbanas son sede de centros administrativos estatales que, en su mayoría, se edificaron en sitios donde había una población indígena de base.

Mapa de la región de estudio



Fuente: elaboración de Johan Darío Montero con base en datos de DANE (2005).

De acuerdo con las formas históricas de su movilidad y las cambiantes dinámicas de su relación con la sociedad mayoritaria y el Estado, los indígenas se han vinculado con estos centros urbanos. En muchas regiones, dichas rela - ciones comenzaron a debilitarse hasta hace poco tiempo como consecuencia del incremento de la colonización, la expansión de la economía de mercado y la agudización del conflicto armado, dando lugar a una migración de carácter permanente alimentada por el desplazamiento forzado (Chaves, 2010; Del Cairo & Rozo, 2006). Este último se constituyó a partir de 2000 como la fuerza más importante de movilidad hacia las ciudades y de reconfiguración de la territorialidad indígena en toda la región.3 Veamos lo que sucede en las dos ciudades de nuestro estudio.

Escenarios contrastados de la urbanización indígena. Los casos de Guainía y Putumayo

La urbanización indígena en las ciudades de Puerto Asís, Putumayo, e Iní - rida, Guainía, la generan factores similares, pero debido a la política de ordena - miento territorial que predomina en cada una de estas regiones el problema de las tierras indígenas se presenta de manera contrastada. En Putumayo los res - guardos indígenas existentes corresponden en su mayoría con aquellos creados con anterioridad a las nuevas disposiciones en materia ambiental e indigenista, que reservaron áreas geográficas inmensas en la Amazonia oriental (Chaves, 2010). Estos tienen entre 1.500 y 2.500 hectáreas en promedio, e incluso los resguardos creados en la última década no exceden las 100 hectáreas –área menor que la que reconoce la mínima Unidad Agrícola Familiar–. En Guainía, en cambio, el 95% del territorio departamental corresponde a áreas tituladas como resguardos y áreas protegidas, cuyas extensiones promedio superan los 2.000.000 de hectáreas. Solo este factor refleja el contraste de los escenarios estudiados, el carácter del marco territorial que incide en la urbanización y los retos que enfrentan los “indígenas urbanos” en cada una de estas regiones.

3 Colombia ocupa el segundo lugar en cifras de desplazamiento forzado interno en el mundo. Con casi seis millones y medio de desplazados y unas 8.3 millones de hec - táreas despojadas o abandonadas por la fuerza, la situación del desplazamiento ha transformado las estructuras sociales espaciales urbanas y rurales en todo el territorio nacional. En Puerto Asís, un informe reciente de ACNUR (2012) muestra que quince barrios de creación reciente están habitados por un 50% o más de población despla - zada. En el primer lustro de los años 2000, el período más crítico del desplazamiento en Putumayo, el pico de víctimas anual alcanzó el número de 27.000, cifra cercana al total de población de las cabeceras municipales de estudio. En Inírida, ACNUR (s/d) reportó 3.000 personas desplazadas, un 10% de la población total, de los cuáles un 70% son indígenas.

Inírida: movilidades espaciales y urbanización forzada

El extenso territorio de Guainía, equivalente a la suma de los territorios de Costa Rica y El Salvador, solo cuenta con un centro urbano mayor: Inírida. Este es, a la vez, capital departamental y única cabecera municipal. En este departamento la

escala de las concesiones territoriales es muy amplia y la vocación conservacionista del territorio se instala con fuerza. De sus 70.000 km2, el 98% hace parte de jurisdicciones territoriales especiales pertenecientes a resguardos indígenas, parques nacionales y reserva forestal. Estas figuras representan un constreñimiento jurídico para la expansión de la ciudad, que ha doblado su población en poco más de una década. Fundada en 1965, como enclave geopolítico y administrativo en una región fronteriza internacional fuera del alcance de la institucionalidad estatal, Inírida tuvo un crecimiento poblacional pausado hasta la irrupción de los auges extractivistas de oro y coca en los años 1980. El desarrollo de la economía de la coca en el vecino departamento de Guaviare, localizado hacia el occidente, convirtió a Guainía en centro de transformación y comercialización de la pasta base de coca. Por otro lado, la búsqueda de un nuevo "Dorado", en las serranías y ríos de la selva oriental en el área limítrofe con Brasil y Venezuela, fue un detonante de crecimiento y proyección de Inírida como centro comercial (Molano, 1990; Romero & Cifuentes, 2005; Salazar, 2009). Localizada sobre el río Inírida, a pocos kilómetros de su desembocadura en el curso bajo del río Guaviare – arteria fluvial que conecta las dinámicas rurales del sur de Vichada y el norte de Guainía–, la ciudad recibe la influencia de procesos que han afectado la Amazonia occidental. Por ello mismo, ha recibido contingentes del despla - zamiento forzado desde Guaviare y Vichada, donde las operaciones de las políticas contrainsurgentes y antinarcóticos de los años 2000 impactaron con fuerza a la población civil (Salazar, Gutiérrez & Franco, 2006).

En términos antropológicos, la característica más importante de esta región es que en ella confluyen comunidades indígenas de las sabanas de la Orinoquia, que manejan patrones de asentamiento con alta movilidad (nomadismo, en algunos casos), y grupos de horticultores ribereños de la selva amazónica, que presentan un patrón más sedentario. Los indígenas de esta zona de transición entre la Orinoquia y la Amazonia son hablantes funcionales de las lenguas curripaco-baniwa y puinave, principalmente y, en menor medida, sikuani, amorúa, piapoco, sáliba, geral, baniwa, piaroa, cubeo y barasano –que perte -

necen a diversas familias lingüísticas–.4 Habitantes mayoritarios en la región, los indígenas han mantenido la vitalidad de sus idiomas, que utilizan no solo en su cotidianidad, sino en los escenarios públicos que se desenvuelven en el medio urbano. Nos encontramos, por lo tanto, en una zona de una altísima diversidad

lingüística, que hace parte de un complejo sociocultural cuyos ras - gos son comunes a los de los pueblos indígenas del noroeste amazónico (Ortiz, 1978; Correa, 2000). En el área de influencia de Inírida, los grupos curripaco y puinave son dominantes, tanto numérica como políticamente, frente a los demás grupos que allí se encuentran y esto es un factor importante a tener en cuenta cuando se analiza la situación territorial de los migrantes indígenas recientes en la región.

De acuerdo con el período de asentamiento y la relación que mantienen con la formación urbana de Inírida, podemos distinguir tres grupos entre los pobladores indígenas de la ciudad. En primer lugar, se encuentran los indígenas que *migraron desde regiones vecinas,* participaron en la construcción de la ciudad desde los años 1960, y son hablantes de lenguas tucano. A diferencia de lo que sucedió con la olvidada memoria de la participación de núcleos indígenas en la fundación de otras ciudades amazónicas a lo largo del siglo XX–como Leticia, San José del Guaviare, o el mismo Puerto Asís–, en Inírida su presencia logró filtrarse en espacios sociales y simbólicos que le brindan identidad a la ciudad, como las malocas, la música y los bailes indígenas, la dieta y mercado de productos alimenticios, entre otros.5 Ubicados inicialmente en un barrio central de la ciudad, denominado Zona Indígena, los miembros de estos grupos nunca han reclamado la titulación de un resguardo en las áreas rurales. Sin embargo, en el contexto actual de las políticas multiculturalistas y su ola de discriminación positiva han encontrado un escenario favorable para la reactivación de la memoria cultural y la resignificación de los lazos con la ciudad. No obstante, el tipo de dinámica intercultural que promueve no los incluye en el plano de la representación política.

En un segundo lugar, encontramos un grupo de indígenas pertenecientes a los grupos mayoritarios, curripaco y puinave, que se reclaman como *genuinos habitantes del territorio* donde se localiza Inírida. Según los relatos de varios

4 Curripaco, piapoco y baniwa hacen parte de la familia arawak; sikuani y amorúa de la guahibo, mientras que el idioma puinave hace parte de familia del mismo nombre. El sáliba y el piaroa pertenecen a la sáliba-piaroa. Cubeo y barasano a la tukano. El geral es el nombre que recibe la lengua creole con fuerte influencia del tupí-guaraní en esta región.

5 Esto no quiere decir que no hayan tenido que ceder ciertas pautas culturales y adap - tarse a las dominantes en el plano nacional. Para ilustrar la situación ver los videoclips resultado de nuestro proyecto en Guainía:

<https://www.youtube.com/watch?v=okyRuS - g6jrA> y <https://www.youtube.com/watch?v=xImu0fHlG0Q>.

ellos, su proximidad con el centro urbano es el resultado de dos procesos. El primero corresponde al desarrollo de bonanzas extractivistas que, a partir de los años 1980, los vincularon con la extracción de fibras naturales y la mine - ría de oro en serranías y ríos. Mediante su participación en estas economías también ha aumentado su dependencia de fuentes monetarias y su acceso a bienes y servicios del centro urbano.

Por otra parte, el incremento de las relaciones con el estado que se dio a partir de la reforma constitucional, en particular, por el acceso a las trans - ferencias económicas a las que les da derecho la titularidad de los resguar - dos, ha incentivado la vinculación permanente de segmentos de la población indígena con la ciudad. Esto sucede en dos niveles. A través de la gestión que las burocracias indígenas desarrollan para vincular procesos políticos de los resguardos con la ciudad, y del establecimiento de lugares de residencia alterna en ambos espacios por parte de familias indígenas. En ambos casos, los recursos de transferencias financian los desplazamientos entre las dos áreas –grandes distancias que deben recorrer y les llevan hasta quince días de viaje por río y trocha–, facilitan el acceso a servicios de educación y salud en la ciudad, que ellos perciben de mayor calidad, y brindan nuevas posibi - lidades de trabajo para los jóvenes. Ambas situaciones han desembocado en la preferencia por su residencia urbana. Aquileo, uno de los pobladores que permanente de desplaza entre su resguardo y la ciudad reconocía esta situación en los siguientes términos:

Nuestros antiguos trabajaron el caucho, el famoso caucho, que yo nunca lle - gué a conocer. Después llegó la fibra [se refiere a la palma de chiquichiqui]. La fibra ahorita se está acabando, y allá donde yo estoy, [en el resguardo] uno no encuentra, no encuentra ni la palma. También trabajamos bejuco [se refiere al mimbre], pero es un trabajo tremendo... Después nos metimos a la minería. Esa es la forma de nosotros sostener ahora. Si nos cierran la minería hasta ahí llegamos, no vamos a volver a pisar la ciudad de Inírida. Y peor, nuestros hijos se quedarán ahí, no hay más como apoyarles para que puedan ir al colegio y educarse. (Entrevista a Aquileo Suárez, capitán puinave del Resguardo Cuenca Media y Alta del río Inírida, junio de 2013) Como Aquileo, muchos indígenas

que se encuentran en una situación simi -

lar han optado por dinámicas de movilidad circular para conectar la vida de sus resguardos y la residencia en el área urbana (Alexiades & Peluso, 2015). Los mueve el sueño de que sus hijos puedan acceder a un futuro laboral menos incierto. Paradójicamente, los líderes de las estructuras políticas de represen - tación de mayor nivel que los cabildos –por ejemplo, las asociaciones de auto -

ridades tradicionales o de tipo regional como la Asociación Consejo Regional Indígena del Guainía (ASOCRIGUA), o las del orden macro-regional como la Organización de Pueblos Indígenas de las Amazonia Colombiana (OPIAC) y la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), cuyos líderes residen permanentemente en las ciudades–, ven con malos ojos los procesos de urbanización creciente que se presentan en la región. El discurso político de los líderes de la ASOCRIGUA, por ejemplo, nunca se ha planteado estrategias para incluir las situaciones de los indígenas urbanos y contribuir a su reconocimiento estatal. No obstante, a diferencia de lo que sucede en Putumayo, como veremos más adelante, en Inírida los indí - genas curripaco y puinave, que no ocupan posiciones políticas, reivindican su movilidad espacial, su multilocalidad y la multidireccionalidad de sus flujos, como un instrumento de mediación social que les permite el mantenimiento de redes sociales fundamentales para su abastecimiento económico, tanto en el lado rural como en el área urbana.

Por último, encontramos un grupo conformado por indígenas sikuani y piapoco que, desde el año 2000, fueron desplazados forzadamente desde Gua - viare y Vichada por cuenta del incremento de operaciones contrainsurgentes y antinarcóticos en sus territorios. Tras su llegada a Inírida, la mayoría de ellos se ubicó en el resguardo El Paujil, territorio adyacente a la ciudad, del cual son titulares indígenas puinave. A diferencia de los puinave, los desplazados sikuani y piapoco no reciben transferencias del Estado, y a falta de insercio - nes laborales enfrentan serios problemas en su relación con el medio urbano. Su interacción con los demás grupos indígenas es escasa y está marcada por la percepción negativa que se tiene de ellos, pues sobre este grupo recaen representaciones muy negativas, que van desde una supuesta condición de invasores, hasta la que le achaca a su “desorganización”, “inconstancia” y “flojera” para el trabajo, los problemas de drogadicción, prostitución y robos que

se presentan en las comunidades cercanas al casco urbano.

Asentados en dos caseríos continuos dentro del resguardo El Paujil, llama - dos Platanillal y Cimarrón, las viviendas de los sikuani y piapoco desplazados dejan ver la marca de la edificación reciente, que es la misma del desplaza - miento. El uso de plásticos y polisombras como paredes y techos prolifera y, solo en los casos más afortunados estos materiales han dado lugar a mejoras en madera y tapia pisada. Apesar de la evidente precariedad de esta situación, los miembros de estos grupos afirmaban, en 2013, que se encontraban en una mejor condición que en sus lejanos territorios de origen y, al ser interrogados sobre las posibilidades del retorno, nos respondieron que este era incierto, por no decir imposible. En sus palabras, afirmaron que si regresaran: *“esos*

montes ya habrán crecido y en ese lugar ya habrán otras gentes, y le toca a usted ir a hablar con los grupos armados a ver qué le dicen”. Por ello, su aspiración en este panorama de inseguridad territorial era recibir los apoyos institucionales necesarios para su reubicación en condiciones más dignas den - tro del centro urbano.

Puerto Asís: demandas territoriales desde la ciudad

Con algo más de 30.000 habitantes, y sin ser la capital departamental, Puerto Asís es el centro urbano más populoso de los trece municipios de Putumayo. Conocido coloquialmente como “el puerto”, también es el epicentro comercial que abastece las vastas áreas rurales circundantes. La explotación de petróleo iniciada en los años 1960 fue la responsable del primer auge urba - nizador del Puerto, seguida años más tarde por la bonanza de la producción y procesamiento de la hoja de coca para el tráfico de cocaína. La bonanza coquera de los años 1980 marca también el período de fortalecimiento de la penetración del poder de las Farc en el territorio, el cual entra a ser disputado por los paramilitares hacia finales de los años 1990 y en conjunto se convier - ten en los mayores generadores de desplazamiento forzado de pobladores indígenas y no indígenas de las áreas rurales hacia las ciudades. Las políticas anti-insurgentes (fortalecimiento del ejército) y antinarcóticos (fumigaciones por aspersión aérea) que el estado colombiano con la ayuda de los Estados Unidos implementó en la primera década de 2000, fueron también un factor de expulsión rural muy importante que repercutió en el crecimiento de sus centros urbanos (Sánchez,

2012).

En Putumayo el peso demográfico de la población indígena es minoritario en comparación con la no indígena, o de campesinos colonos, como ellos prefieren llamarse. Ahora bien, a pesar de no ser mayoritaria, la población indígena ocupa un lugar destacado en las representaciones dominantes sobre la región. Se trata de una región muy diversa, que se nutre de la confluen - cia de colonizadores no indígenas, indígenas de distinta pertenencia étnica autóctonos del territorio, indígenas migrantes provenientes de otras regiones del país, e indígenas que reconstruyeron sus identidades en los albores de la nación multicultural (Chaves, 2002). Ingas, sionas, cofanes, uitotos, kamsá y coreguajes entre los primeros, embera, nasa, quichuas y awá entre los segundos, y pastos y nasa entre los reindianizados. Esta amplia diversidad de afiliaciones étnicas no demarca fuertes diferencias culturales entre ellos, ni tampoco diferencias sociales que los distancien de la población no indígena, de raigambre rural, dominante numéricamente en el área. Más bien, lo que

encontramos en Puerto Asís, como en todo Putumayo, es una *matriz mestiza* y de hibridación cultural, fuertemente influenciada por la cultura popular colombiana con una marca de tipo regional en la que predominan las tradi - ciones culturales de las vecinas regiones caucana y nariñense. Una expresión privilegiada de la interrelación entre los diferentes grupos de pobladores que configuran esta matriz mestiza se aprecia en el popular ritual de toma de yagé (*Banisteriopsis caapi*). Este ritual terapéutico en el que se consume la bebida que se prepara a partir de este bejuco, sintetiza el encuentro de creencias y modos de estar en el mundo de los pobladores originarios de la región y de los migrantes del mundo andino. Las tomas de yagé atraen hoy a nacionales y extranjeros y han contribuido al florecimiento de la identidad indígena. Como en el caso de otras ciudades amazónicas, Puerto Asís se fundó

en un antiguo asentamiento indígena siona, cuya mano de obra sirvió a los misioneros para la construcción de la infraestructura básica de la ciudad. Sin embargo, desde la fecha de su fundación en 1912, hasta bien entrados los años 1980, la presencia indígena no se hizo visible. A la sombra de la nación mes - tiza, castellana y católica, los indígenas se habían invisibilizado mezclándose con los colonos, y resurgieron solo hacia finales de los años 1980, cuando al amparo de una incipiente organización regional indígena reaparecen con fuerza

en las cabeceras urbanas (Chaves, 2010). En Mocoa, la capital departamental, su resurgimiento urbano inició cuando indígenas de diferente procedencia residentes en la ciudad emularon la recuperación de tierras de los indígenas del Cauca y tomaron para sí terrenos del centro de la ciudad y conformaron un barrio indígena. El barrio José Homero Mutumbajoy, como se lo bautizó para destacar al líder promotor de esta acción y fundador de la organización indígena departamental, se constituyó en la base de reunión de las poblaciones indígenas que llegaban desde otros municipios a gestionar asuntos frente al Estado. En el auge del giro multicultural de comienzos de los años 1990, la presencia indígena en los centros urbanos de Putumayo se hizo manifiesta de manera generalizada. Las demandas indígenas por reconocimiento y la asignación de derechos étnicos derivados del cambio constitucional de 1991 generaron una intensa dinámica de conformación de cabildos urbanos en todo el departamento, la cual desafió la lógica espacial del reconocimiento que negaba la etnicidad indígena urbana y vetaba la posibilidad del reconoci - miento de una espacialidad discontinua y de relacionamiento interétnico e intercultural extendido (Chaves, 2010). Sin embargo, la ola de discrimina - ción positiva que jalonaba el marco de derechos diferenciales, no solo generó procesos de afirmación de las identidades indígenas, sino de diferenciación étnica y conformación de organizaciones por "pueblo". Estas organizaciones se orientaron principalmente hacia la búsqueda de la titulación de tierras de

resguardo. Por casi dos décadas, las gestiones de sus cabildos y organizaciones no han cesado y hoy ofrecen resultados ambiguos.

En Puerto Asís existen a la fecha catorce cabildos indígenas reconocidos por el Ministerio del Interior, cuyas autoridades han conformado la Organi - zación de Cabildos Indígenas del Municipio de Puerto Asís (OCIMPA).6 De estos, cuatro son *cabildos urbanos*, según los clasifica la Oficina de Asuntos Indígenas de la alcaldía, categoría que referencia su carencia de tierras de resguardo en áreas rurales. Se trata de los cabildos de San Sebastián, de indí - genas pasto reindianizados, con 179 familias; Nukanchipa, de los inga, con 23 familias; Tssenene, de los cofán, con 32 familias; y Nuevo Amanecer, de los siona, con 35 familias. De ellos, únicamente los siona se encuentran con - gregados en un sector de la ciudad, el barrio Nuevo Amanecer, mientras que la mayoría de los miembros de los demás cabildos se encuentran dispersos en diferentes barrios y en zonas periurbanas (Nova, 2015).

Durante nuestro trabajo de campo entrevistamos a los gobernadores de estos cuatro cabildos, buscando dimensionar su presencia en la ciudad y encon - trar pistas sobre sus formas de inserción económica en la vida urbana. Durante nuestras conversaciones tuvimos la sensación de que los y las entrevistadas temían que nuestro interés por conocer sus vivencias en la ciudad constitu - yera una especie de chequeo sobre el lugar desde el cual se posicionaban para reclamar su identidad indígena. Cuando su temor cedió, la gobernadora pasto y el gobernador cofán nos expresaron su posicionamiento con respecto a sus nexos con la vida urbana de la siguiente manera: "algunos de nosotros vivimos en la ciudad, pero no somos urbanos, sino que nuestro territorio está ubicado en diferentes veredas de las áreas rurales cercanas".

En efecto, en las entrevistas todos se habían preocupado por aclarar su ubicación mayoritaria en algún punto de la zona rural de Puerto Asís: los pasto dijeron que eran de la vereda La Danta; los cofán, de la vereda La Paila; los inga de la vereda Carmen de Piñuña. Incluso los siona de Nuevo Amanecer, un barrio más de la ciudad, enfatizaron que, según el esquema de ordenamiento territorial municipal, el terreno donde se encuentra su asentamiento *"no es urbano, sino rural, y pertenece a la vereda Brisas del Hong Kong"*. Un vez superaron sus temores con respecto a nuestro interés por la organización de sus cabildos, los gobernadores inga, cofán y pasto nos relataron la historia de más de diez años de *"trámites y esperas"* para el reconocimiento de sus respectivos cabildos, en pos de la búsqueda de una adjudicación de tierras de resguardo o, cuando menos, de un título para la reunión de fincas que han

6 Este esquema organizativo se replica en todos los municipios de Putumayo.

comprado ellos mismos en las veredas mencionadas, las cuales vendrían a hacer las veces del "territorio" que les da acceso a los derechos diferenciales, entre ellos las transferencias fiscales (Chaves y Hoyos, 2011).

La búsqueda de reconocimiento por parte de los pastos y los cofanes, que tienen asiento permanente y de larga data en la ciudad, fue explícita: su obje - tivo era acceder a tierras, "no para residir, sino como finca productiva, como bien patrimonial". Para justificarse, el líder cofán entrevistado se quejó de las trabas que la alcaldía interponía permanentemente en los siguientes términos: *"es que*

el gobierno solo piensa que el indio busque para comer… y entonces, ¿con qué se viste? Por eso es que uno busca trabajo en la ciudad”.

En estos casos, el panorama de las reivindicaciones indígenas urbanas se construye sobre la búsqueda azarosa e incierta de acceso a una titulación territorial en el área rural, la cual a primera vista entra en tensión con el reco - nocimiento de su inserción en la vida urbana, pero adquiere sentido cuando se la contrapone a las posibilidades de movilidad social que el acceso a una pequeña propiedad en la periferia urbana puede aportarles en múltiples direc - ciones: campo de cultivo y, a la vez, requisito para incluirse en el programa de transferencias fiscales. Ahora bien, en aras de cumplir los requisitos del gobierno local, los líderes de Puerto Asís terminan invisibilizando las dinámi - cas de diferenciación social que los afectan y en las que se reproducen largas estructuras de discriminación y exclusión. El sometimiento al libreto para el reconocimiento que les provee el Estado tampoco les permite avanzar en el trazado de estrategias de mayor impacto para la acción política urbana y de atención por parte de los entes públicos locales.

A modo de conclusión

En nuestro estudio constatamos la creciente presencia indígena en todas las ciudades amazónicas, no solo en las capitales más importantes, sino también en pequeños centros urbanos a los que sus pobladores suelen referirse utilizando la categoría político-administrativa de “municipio”. El uso de esta categoría por parte de los indígenas no es un dato irrelevante. El municipio articula las relaciones estatales de gobierno de la cabecera urbana con el área rural en una relación de mutua dependencia y, a la vez, con una gobernabilidad territorial que siempre se plantea en relación con otro centro, que bien puede ser la capital departamental o la nacional. Este interrelacionamiento articula las jerarquías espaciales de gobierno que se reflejan en las cambiantes “geografías de la urbanización” (Brenner, 2017), en las que centros urbanos de pequeña escala, como los que predominan en Amazonia, replantean la división urbano/rural

que está en la base de las tensiones que genera la urbanización indígena, como lo reflejan los casos de Guainía y Putumayo, y la política de la escala de las demandas territoriales indígenas.

En el contexto territorial amazónico, estas demandas están relacionadas con el advenimiento del modelo de nación multicultural y pluralista instaurado a comienzos de los años 1990, el cual generó un importante reposicionamiento de los indígenas inmersos en medios de vida urbanos y quienes buscaban reconocimiento para reclamar el acceso a los derechos colectivos, principal - mente la titulación de tierras. La gestión de su etnicidad urbana no solo desató procesos de redefinición identitaria, muy prominentes en áreas de colonización como Putumayo, sino tensiones y resistencias en las instancias jurídicas y de gobierno ante el reconocimiento de la legitimidad de sus demandas. Estas resistencias se plasmaron en propuestas supuestamente proteccionistas de la identidad indígena, según las cuales los indígenas debían residir exclusiva - mente en los resguardos “con los indígenas y como los indígenas” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-058 de 1994, citado en Bocarejo, 2011). En contextos donde ni el tema de la reindianización, ni el de las tierras han sido elementos centrales en los debates, como en el caso de Inírida, algunos líderes indígenas aún hacen eco de visiones como la de la Corte, perdiendo de vista que las causas de la migración indígena se relacionan directamente con el poco avance en asuntos de justicia social que permitan superar las brechas que tan dramáticamente separan las realidades rurales y urbanas. También, que la localización de los indígenas en el espacio urbano responde a las posi - bilidades de sus aspiraciones de acceso a una *estructura de oportunidades* para inscribirse en el ejercicio de los derechos ciudadanos. Muy importante es también la posibilidad de la participación indígena en los escenarios eco - nómicos de los centros urbanos.

En términos conceptuales y metodológicos, los indígenas urbanos de las regiones de estudio plantean tres tipos de estrategias en las que se resuelve este dilema.7 En primer lugar, se encuentran los indígenas que cuentan con una trayectoria larga de vinculación con el medio urbano y que, en su urbanización, plantean una apuesta de “re-ruralización” mediante la búsqueda de la titulación de un resguardo, previa conformación y reconocimiento de un cabildo urbano. En este caso, la solicitud de predios se inserta en la lógica de generación de un autoabastecimiento agrícola, el ejercicio de las actividades agrícolas que

7 Estas alternativas están pensadas en términos de un sujeto colectivo. Sin embargo, no hay que desconocer que una vez se asientan en las ciudades, una gran parte de los indígenas urbanos en América Latina se desvinculan de las trayectorias más represen - tadas de la etnopolítica (Durin, 2010).

históricamente han desarrollado y, de paso, el acceso a un patrimonio tangi - ble. En segunda instancia, indígenas que han migrado a las ciudades desde sus resguardos, bien sea de manera voluntaria o como alternativa forzada para escapar de la guerra o del acoso de las fumigaciones antinarcóticos. En este caso, es común que los indígenas que se urbanizan encuentren obstácu - los para mantener su vinculación con los resguardos de origen, razón por la cual, de manera individual o colectiva, buscan adquirir parcelas de tierra por medio de su compra en áreas no muy distantes del centro urbano, como en el caso anterior. Su adquisición permitiría a las familias y, en especial, a las personas mayores, producir alimentos para el consumo directo y para la venta de excedentes en las ciudades. Por último, encontramos a los indígenas que mantienen una red de parientes que circula entre la ciudad y el resguardo, de manera tal que los vínculos entre el lugar de origen y la ciudad son fluidos, y las fuentes de abastecimiento e ingresos combinan las múltiples posibilidades de ambos espacios. Una apuesta por la re-ruralización, una búsqueda posterior a la migración por el acceso a un patrimonio rural, o una residencia multi - local que implica la circulación de bienes y personas entre espacios rurales y urbanos definen tres modalidades de articulación de los indígenas con los medios urbanos. En casa caso, sin embargo, el vínculo con el espacio rural se determina en parte por el lugar desde el cual enuncian su identidad indígena y sus demandas. Por ejemplo, no es lo mismo si los indígenas son autóctonos, o si han migrado desde otras regiones o incluso dentro de una misma región. Pero de igual modo, las demandas son otras si se trata de indígenas que se han reindianizado o de indígenas desplazados de manera forzada de su lugar de origen. En el caso del desplazamiento forzado hay que tener en cuenta la conflictividad territorial y la posibilidad de ocupación por otros de las tierras que hasta entonces eran de los indígenas.

Pasando al plano de las respuestas de los gobiernos locales, constatamos que, a pesar de los avances en la gestión y el reconocimiento de las formas de organización indígena urbana por parte de los gobiernos municipales –bien sea de los cabildos urbanos o de organizaciones locales/regionales–, estos no plantean una política propia e independiente del centro para garantizar el derecho a la propiedad bien sea del suelo, de la tierra o del territorio colectivo, como garantía del bienestar de esta población. Si bien en Inírida y Puerto Asís los indígenas constituyen un sustrato importante y muy visible por su parti - cipación en la vida cultural, social y política de la ciudad, sus reclamos por el

derecho territorial siguen sin respuesta. Esto nos lleva a sugerir que, además de la titulación de áreas de resguardo, la política territorial debería tener en cuenta la espacialidad indígena urbana y cómo ella se traduce en demandas de diferente orden por el acceso al suelo e incluso a la vivienda urbana.

En síntesis, la dinámica demográfica sigue una dirección opuesta a la que proyecta el código de etnicidad del Estado hacia una territorialidad indígena enraizada en el medio rural, la cual choca con la movilidad histórica de las poblaciones indígenas amazónicas y con su urbanización contemporánea. La migración indígena hacia estos centros urbanos va en aumento, bien sea por la búsqueda de protección frente a la guerra y al reclutamiento armado ilegal, o por la posibilidad de movilidad social y de integración en las dinámicas sociales mayoritarias a través del acceso a servicios de salud y de educación de calidad que el que encuentran en las áreas rurales. Por ello, en la mayoría de las ciudades amazónicas, la urbanidad hoy en día tiene un rostro prominentemente indígena, y es en estos escenarios, en tensión con las construcciones cultu - ralistas de la diferencia que se negocian las apuestas de las políticas públicas multiculturales (Jackson, 1995). Las prácticas culturales que se observan en las ciudades de manera cada vez más frecuente cuestionan la desaparición de los repertorios que, por largo tiempo, han hecho parte de sus tradiciones cul - turales. Antes bien, sugieren, como lo hemos enfatizado, la fuerte afirmación de las identidades indígenas y de las pertenencias étnicas en el medio urbano como parte integral de su reelaboración cultural y política. Este tema, central para comprender las dinámicas culturales de la urbanización, reclama de los investigadores interesados en la urbanidad amazónica una extensa reflexión.

Bibliografía

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados 2012 *Caracterización general de barrios con mayor presencia de población en situación de desplazamiento en el municipio de Puerto Asís-Putumayo* (Mocoa: ACNUR).

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (s/d) “Diagnóstico departamental Guainía” en <http://www.
acnur.org/t3/uploads/pics/2176.pdf? - view=1> acceso 24 de agosto de 2016.
Alexiades, M.; Peluso, D. 2015 “Introduc - tion: Indigenous Urbanization in

Lowland South America” en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Nº 20(1) pp. 1-12.

Amoroso, M.; dos Santos, G. M. 2013 *Pai - sagens Ameríndias. Lugares, circuitos e*

modos de vida na Amazônia (San Pablo: Terceiro Nome).

Arango, R.; Sánchez, E. 2004 *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio* (Bogotá: Departamento Nacional de Planeación).

Brenner, N. 2017 *Teoría urbana crítica y políticas de escala* (Barcelona: Icaria). Browder, J. y Godfrey, B. 2006 *Cidades de floresta: urbanização, desenvolvimento e globalização na Amazônia Brasileira* (Manaos: Editora da Universidade Federal do Amazonas).

Bocarejo, D. 2011 “Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacia - lización de la diferencia indígena y su ais -

lamiento político” en *Revista Colombiana de Antropología* Nº 47(2) pp. 97-121. Castells, M. 1974 *La cuestión urbana* (Madrid: Siglo Veintiuno).

Chaves, M. 2002 “Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia colombiana” en *Revista Colombiana de Antropología* Nº 38, pp. 189-216.

Chaves, M. 2010 “Movilidad espacial e identitaria en Putumayo” en Chaves, M. y Del Cairo, C. (eds.) *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia con - temporánea* (Bogotá: ICANH-PUJ). Chaves, M. y Hoyos, J. F. 2011 “El estado en las márgenes y las márgenes como estado. Transferencias económicas y gobiernos indígenas en Putumayo” en Chaves, M. (comp.) *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configura - ciones de estado* (Bogotá: ICANH). Chaves, M. y Nova, G. 2017 “La indigenidad urbanizada”, Ponencia presentada en el *V Congreso de la Asociación Latinoameri - cana de Antropología* (Bogotá) 6 al 9 de junio.

Chaves, M. y Zambrano, M. 2006 “From *blanqueamiento* to *reindigenización*. Para - doxes of *mestizaje* and multiculturalism in contemporary Colombia” en

European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Lati - noamericanos y del Caribe Nº 80, pp. 5-23. Correa, F. 2000 “Amazonía Amerindia Terri - torio de Diversidad Cultural” en *Geografía humana de Colombia* (Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica).

Costa Pereira L.; Lasmar, C. 2011 “Urbani - zação e transformação dos sistemas indí - genas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil)” en *Acta Amazonica* Nº 41(1), pp. 91-102.

Davis, M. 2008. *Planeta de ciudades miseria* (Madrid: Akal).

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) 2005 *Censo General 2005* (Bogotá) en <http://www.dane.gov.co/ files/censos/libroCenso2005nacional.pdf>. Del Cairo, C.; Rozo, E. 2006 “Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas” en *Universi - tas Humanística* Nº 61, pp. 107–134. Domínguez, C. 2001 “¿Se urbaniza la Ama - zonia? El anillo de poblamiento Amazó - nico” en *Iniciativa Amazónica. Revista trimestral de los países de la Amazonia* Nº 1, pp. 8-11.

Durin, S. 2010 “Introducción” en Durin, S. (comp.) *Etnicidades urbanas en las Amé - ricas* (México: Ciesas).

Friede, J. 1953 *Los andakí, 1538-1947: Histo - ria de la aculturación de una tribu selvática* (México: Fondo de Cultura Económica). Gómez, A. 2015 *Pioneros, colonos y pueblos. Memoria y testimonio de los procesos de colonización y urbanización de la Ama - zonia colombiana* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad del Rosario).

Gómez, A.; Domínguez, C. 1990. *Economía extractiva en la Amazonia colombiana 1850-1930* (Bogotá: Tropenbos-Corpora - ción Araracuara).

Gutiérrez, F.; Acosta, L.; Salazar, C. 2004 *Perfiles urbanos en la Amazonia colom - biana. Un enfoque para el desarrollo sos - tenible* (Bogotá: SINCHI).

Hugh-Jones, S. 1983 “Historia del Vaupés” en *Maguaré* Nº 1, pp. 29-51.

Instituto de Estudios Urbanos 2015 *Debates de Gobierno Urbano 2* (Bogotá: Universi - dad Nacional de Colombia).

Jackson, J. 1983 *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Nor - thwestern Amazonia* (Cambridge: Cam - bridge University Press).

Jackson, J. 1995 “Culture, genuine and spu - rious. The politics of Indianness in the Vau - pés Colombia” en *American Ethnologist* Nº 22, pp. 3-27.

Lefebvre, H. 1978 *El derecho a la ciudad* (Barcelona: Ediciones Península). Lasmar, C. (2005) *DeVolta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro* (San Pablo: Editora UNESP- ISA). Llanos, H.; Pineda, R. 1992. *Etnohistoria del Gran Caquetá* (Bogotá: Banco de la República).

López-Garcés, C. 2014 *Tikunas brasileros, colombianos e peruanos: etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras do Alto Amazonas/Solimões* (Belem: Museu Paraense Emilio Goeldi).

Magnani, J. G. 2012 “Índios em contextos urbanos: o caso de Manaos e outras cidades da Amazonia” (San Pablo: Departamento de Antropología Universidad de San Pablo). Molano, A. 1990 *Aguas arriba: entre la coca y el oro* (Bogotá: El Áncora).

Morey, R. y Metzger, D. 1974 *The Guahíbo People of the Savannah* (Viena: Engelbert Stiglmayr).

Nova, G. 2015 “Políticas de la cultura y urbanización indígena en Puerto Asís, Putumayo”, Tesis de Maestría en Antro - pología (México).

Oliveira, R. C. 1972 *Urbanización y tribalismo: la integración de los indios terêna a una sociedad de clases* (México: Instituto Indigenista Interamericano). Ortiz, C. E. 2003 “Cultivos ilícitos y nueva ruralidad en Colombia” en *Cuadernos de Desarrollo Rural* Nº 50, pp. 143-166. Ortiz, F. 1978 “Taxonomía de los grupos Guahibo” en *Revista del Instituto Colom - biano de Antropología* Nº 10, pp. 281-293.

Peña, J. C. 2010 *Mitú. Ciudad amazónica; territorialidad indígena* (Leticia: Univer - sidad Nacional de Colombia).

Rey, A. 2014. “Estudio Jurídico-Reco - nocimiento Jurídico de las Formas Organizativas de los Indígenas en Contex - tos Urbanos” *Políticas de reconocimiento: cabildos indígenas en Contexto de Ciudad* (Bogotá: Ministerio del Interior, ACDI- VOCA).

Romero, M.; Cifuentes, A. 2005 “Extrac - tivismo y geopolítica del noroeste ama - zónico”, Tesis de Maestría en Desarrollo (Medellín).

Rozo, E. 2013 “Remaking Indigeneity: Con - version and Colonization in Northwest Amazonia”, Tesis de Maestría (Michigan). Ruíz, C. 2014. “Presentación” *Políticas de reconocimiento: cabildos indígenas en Contexto de Ciudad* (Bogotá: Ministerio del Interior, ACDI-VOCA).

Salazar, C. A. 2009 “Puerto Inírida: una flor cerca de la estrella fluvial del oriente” en *Credencial Historia* Nº 229.

Salazar, C. A.; Gutiérrez, F.; Franco, M. 2006 *Guainía en sus asentamientos humanos* (Bogotá: SINCHI).

Sánchez Steiner, L. 2012 *La ciudad-refugio. Migración forzada y reconfiguración terri - torial urbana en Colombia* (Barranquilla: Universidad del Norte).

Sánchez, L. 2010 “Paisanos en Bogotá. Identidad étnica y migración indígena amazónica” en Chaves, M. y Del Cairo, C. (eds.) *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea* (Bogotá: ICANH-PUJ).

Zárate, C. 2008 *Silvícolas, siringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932* (Leti - cia: Universidad Nacional de Colombia).

Ciudades del milenio: ¿inclusión o exclusión indígena en la Nueva Amazonía Ecuatoriana? 1

Cristina Cielo, Fernando García, Ivette Vallejo y Natalia Valdivieso *

Introducción

La Amazonía ha sido el lugar donde continuos avances de la modernidad

y auges extractivos han enlazado territorios, poblaciones y natura - leza, ampliando fronteras con la producción de *commodities* para el mercado global (Hennessy, 1978). Cada auge ha movilizado "nuevos deseos, conocimiento, sistemas, tecnologías y formas de organización social" (Little, 2001: 2), e introducido nuevos actores y lógicas de dominación y conflicto. En este artículo, exploramos un nuevo modelo civilizatorio urbano impuesto por el gobierno de la revolución ciudadana a comunidades indígenas *kichwas* y mestizas de la Amazonía norte del Ecuador, a través de sus políticas extrac - tivas y de desarrollo.

En la contemporaneidad, los recursos naturales de la Amazonía son con - siderados un *stock* para la ampliación y profundización del extractivismo, que en América Latina continúa siendo la base del crecimiento económico, tanto en países que han optado por la ortodoxia neoliberal, como en aquellos pre - sididos por gobiernos nacional-desarrollistas (Gudynas, 2011; Svampa, 2011; Machado, 2015). Estos últimos, es el caso del Ecuador, llegaron al poder encau - zados por movimientos sociales y promovieron el extractivismo tanto para erradicar la pobreza como para promover la equidad social. En los últimos diez años, el petróleo ha sustentado la economía nacional con la mayor cantidad mayor de ingresos recibidos por exportaciones petroleras que cualquier otro

* Los tres primeros autores son docentes e investigadores de FLACSO, Ecuador. La última es investigadora temporal de FLACSO Ecuador.

1 El presente artículo es uno de los resultados del Proyecto "Ecologías Políticas de la Diferencia en lugares del circuito petrolero en Costa y Amazonía", efectuado durante los años 2014-2015, con recursos del Fondo de Desarrollo Académico de FLACSO, sede Ecuador.

gobierno anterior (Acosta, 2012), con el fin de implementar los denominados Planes Nacionales del Buen Vivir. 2

En el 2010, se reformó la Ley de Hidrocarburos y el artículo 94 dispuso una nueva redistribución de las utilidades de la renta petrolera,3 ordenó que el 12%

de las utilidades se destinen a proyectos de inversión social dentro de las áreas de influencia de las actividades hidrocarburíferas. En este contexto, el l5 de septiembre de 2011 el Ministerio Coordinador de Sectores Estratégicos creó la empresa pública estatal Ecuador Estratégico (EEE),4 con la respon - sabilidad de planificar y ejecutar programas integrales de desarrollo local (salud, educación, vialidad, vivienda, agua potable, electrificación, telefonía, conectividad y saneamiento ambiental) en zonas de influencia de proyectos de sectores estratégicos. Al porcentaje mencionado, se añadió también el 60% de las regalías mineras para inversión en las comunidades cercanas a los pro - yectos estratégicos con el fin de "construir el buen vivir, en comunidades que fueron históricamente olvidadas" en las provincias amazónicas.5 Se trataría así de "recursos que construyen felicidad", como afirma la retórica de Ecuador Estratégico.

Esta renta extractiva se ha destinado a la construcción de obras que se publicitan como parte de las políticas de inclusión social y la refundación de una "Nueva Amazonía". La inversión total de la empresa pública Ecuador Estratégico, fue de USD 839,33 millones de dólares, en el período 2012-2015, las provincias con mayor inversión fueron Orellana con USD 131,35 y Sucum - bíos con USD 130,18 millones de dólares.6 Los sectores que han tenido una mayor inversión son educación, vialidad y saneamiento ambiental. Entre las obras emblemáticas del gobierno en la Amazonía se encuentran las unidades educativas del milenio (UEM) y las ciudades del milenio (CM).

Las ciudades del milenio están dotadas con infraestructura urbana, casas amanzanadas, con acceso a servicios y tecnologías. Conforme declaraciones

2 Existen tres versiones: Plan de Desarrollo Nacional (2007-2010), Plan Nacional del Buen Vivir (2009-2013; 2013-2017).

3 Registro Oficial No. 244, 27 de julio del 2010.

4 Decreto Ejecutivo No. 870 y artículo 315.

5 Ayuda Memoria reunión con Ecuador Estratégico, 2014.

6 Según un Informe de Ecuador Estratégico entre 2012-2015 se habrían implementado más de 1200 programas de desarrollo integral en trece provincias del país en Amazo - nía, Costa y Sierra. Otras provincias amazónicas con

inversión en millones de USD son: Zamora Chinchipe (USD 105,23, Napo USD 93, 56 Pastaza USD 42,07). Dispo - nible en <http://www.ecuadorestrategicoep.gob.ec/presentacion-rendicion-de-cuen - tas-2015>, consultado el 8/04/2016. La inversión total en Sucumbíos y Orellana fue de USD 261’531.385,81 conforme información de inversión de EEP, según oficio No. EEP-GG-2016-0270-0, del 24/ 03/2016.

del presidente Rafael Correa en la inauguración de la primera CM en Playas de *Cuyabeno,* el 1° de octubre de 2013 “esos proyectos estratégicos son fuente de alegría, de progreso, de buen vivir”. En algún momento se proyectó la construcción de 200 CM en la Amazonía en zonas de interés estratégico. [7]

En la actualidad están terminadas las CM de Playas de *Cuyabeno y Pañaco - cha,* una está en construcción en la comunidad *Cofán de Dureno*; las tres en Sucumbíos. En oferta sin concreción todavía, otra en *Pacayacu,* en el campo Libertador (cantón *Shushufindi).* [8]

En este artículo, nos enfocamos en dos CMpara visibilizar la emergencia paradójica de la “Nueva Amazonía”, en la que los nuevos territorios, naturaleza y poblaciones están integrados a los procesos socio-económicos nacionales articulados al flujo de *commodities* para el mercado internacional.

La intensificación de actividades extractivas en el nororiente genera nuevas dependencias hacia el Estado, impactos socio ambientales, desestructuración de los medios de vida de las poblaciones locales y recrudecimiento de la conflictividad asociada a disputas por territorio y recursos.

Con la caída de los precios de petróleo a nivel internacional y sus efec - tos en la retracción de la economía regional, la inclusión prometida de la “Nueva Amazonía” se volvió una precariedad inestable. En este proceso, las subjetividades como efecto del neo-desarrollismo implementado han sufrido una modelación dentro de una matriz integracionista y homogeneizadora que desdice del carácter plurinacional del Estado, reconocido en la Constitución del 2008. Los derechos colectivos de los pueblos indígenas han quedado subor - dinados al interés nacional o “a la razón de Estado” (Gómez, 2011).

Las políticas de la diferencia del actual gobierno pos neoliberal no son diferentes

a las de los gobiernos neoliberales, pues se asiste a un recono - cimiento simbólico de derechos y a prácticas de redistribución económicas focalizadas para dividir a los pueblos indígenas (Martínez, 2014) y perpetrar “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004) ocupando espacios de vida de territorialidades destinadas al extractivismo. El desarrollo y la inclusión prometidos usurpan los símbolos y las agendas indígenas, sus formas autóno - mas de vida en el marco de una mayor integración a mercados nacionales de comercio, consumo y trabajo. Además perpetúa el ejercicio de la “colonialidad

7 Disponible en: <http://www.andes.info.ec/es/noticias/panacocha-es-segunda-comuni - dad-milenio-inaugura-amazonia-ecuador-gracias-recursos>, consultado el 16/01/014.

8 En el marco de la XI Ronda Petrolera iniciada el 2012, se ofreció construir una CMen la comunidad de Conambo en territorio *sapara* (Pastaza), otra en la comunidad *waorani* de *Toñampar*i en el cantón Arajuno (Pastaza). Una CMfuera de la Amazonía fue inaugurada en la zona de influencia del proyecto multipropósito Chone, en la comunidad Tablada de Sánchez, Manabí, en la Costa del país.

de la naturaleza” concebida como espacio subalterno, factible de ser explotado, modificado y devastado según las reglas de los regímenes de acumulación vigentes (Alimonda, 2011; Machado, 2015). En este escenario emerge desde las comunidades indígenas del norte amazónico, una “identidad politizada” (Buschges, 2007), no para una contención de ese “nuevo modelo de desarro - llo”, sino más bien para insertarse en una relación directa con el Estado y acceder a la redistribución de la renta petrolera, en términos diferentes a las décadas previas.

Como veremos en este artículo, la integración económica y social es inesta - ble, precariza medios de vida, urbaniza forzadamente a los pueblos indígenas y genera incertidumbre. En el caso amazónico, la intensificación de actividades extractivas en el norte, ocurre a la par de una pretendida ampliación de la frontera petrolera hacia la Amazonía centro y suroriente, además de la decisión generada por el gobierno para iniciar minería a cielo abierto en las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, también en el sur.

Promesas de inclusión y urbanización

Entender los procesos en la Amazonía nororiente significa entender cómo funciona el discurso del desarrollo y sus promesas de inclusión. Escobar (1995) insiste en la importancia de analizar tres ejes que son “las formas de conoci - miento que hacen referencia y mediante el cual se llega a existir […]; el sistema de poder que regula su práctica; y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso” (1995: 10). Cabe preguntarse, cuáles son los sujetos que requiere el actual modelo de desarrollo y cómo se lo concibe para las poblaciones de las zonas rurales amazónicas representadas por imaginarios dicotómicos tales como tradicionales-modernos, pobres-ricos, excluidos-incluidos por el Estado; que remiten a imaginarios similares que han moldeado a la Amazonía en siglos previos, tales como salvaje-civilizado.

Necesariamente entramos en los términos de los regímenes del discurso y las representaciones. Los primeros pueden ser analizados como lugares de encuentro donde las identidades son construidas y donde la violencia se origina, es simbolizada y manejada. Como lugares de encuentro de lenguajes del pasado y del presente, lenguajes internos y externos, de sí mismo y de la alteridad (Rojas de Ferro citado en Escobar, 1995). Los regímenes de repre - sentación que conllevan los discursos del desarrollo trazan y dibujan nuevas cartografías de la desigualdad, aunque encubiertas bajo el manto del discurso de la “inclusión” y de la eliminación de la pobreza en la Amazonía, en función de disciplinar a los sujetos étnicos, incorporando nuevas regiones de “sacri -

ficio” (Svampa, 2013) para la extracción de recursos naturales no renovables, con todos los impactos y “falso desarrollo” que genera. El extractivismo y los modelos de desarrollo conexos, presentan en común una matriz extractiva “que alimentan una dinámica de despojo o desposesión de bienes naturales, de territorios y, por ende, de derechos individuales y colectivos” (Svampa y Viale, 2014:10).

Las poblaciones amazónicas no solo son progresivamente forzadas hacia la economía de mercado, sino también son seducidas (Rubenstein, 2004). Las fuerzas económicas y políticas conexas al extractivismo moldean los intere - ses locales y los “deseos indígenas”.9 Los agentes del capital, el Estado, las empresas extractivas, entre una gama de otros actores con incidencia en la

Amazonía buscan no solo colonizar territorios, recursos del subsuelo, trabajo, sino también los deseos (Rubenstein, 2004), de atraerlos hacia las "cosmogra - fías del desarrollo" (Little, 2001) para mantener el control sobre sus territorios. De acuerdo a los datos del censo poblacional del 2010 (INEC, 2010) pode - mos observar que los *kichwas* tienen una mayor presencia en las ciudades amazónicas, en comparación con otros pueblos indígenas. Las ciudades con mayor porcentaje de *kichwas* son Tena (Napo) con 85,27%, Coca (Orellana) con 65,46%, en tercer lugar Nueva Loja (Sucumbíos) con 56,83%. Es importante dimensionar ese 56,83% de población *kichwa* en la ciudad de Lago Agrio, en comparación con otras nacionalidades como el caso de los *a´*indekhu, *siona y siekopai* con una presencia entre 0,49% a 1,44%, mientras los *shuar* tiene una presencia de 2,69% con relación a la población total de la ciudad (INEC, 2010). Estos datos muestran la importancia que tiene para los *kichwas* el espacio urbano, donde residen dirigentes de organizaciones y sus familias, donde los jóvenes son enviados a estudiar. Igual ocurre también con centros poblados intermedios, estos datos muestran la atracción que han generado las CM. Los discursos y las prácticas del desarrollo y de la modernidad desplega - das desde el ámbito gubernamental hay que analizarlas en la forma en que son apropiadas y re-insertas en prácticas localmente situadas, acelerando la fragmentación y dispersión de la modernidad en modernidades constante - mente proliferantes, o modernidades múltiples (Commaroff y Commaroff, 1993; Long y Arce, 2000). En la perspectiva de Wilson y Bayón (2015), las

9 En el auge cauchero entre fines del XIX e inicios del XX seducciones motivadas por el deseo de acceder a bienes manufacturados (machetes, kerosene, escopetas) insertaron a poblaciones indígenas en la dinámica extractiva en varias zonas de la Amazonía. A inicios de las actividades exploratorias del petróleo en el Ecuador entre los años 1930 y 1960, nuevas seducciones giraron en torno a artefactos de la modernidad. Actualmente computadores, internet, televisión satelital, cocinas de inducción, ciudades y unidades educativas del milenio son los mecanismos de atracción.

CMde la revolución ciudadana conllevan "modernidades barrocas",10 que son reproducciones miméticas de la modernidad, o un imaginario que toma el lugar de lo real y que estarían obscureciendo la violencia de la acumulación de capital; una modernidad barroca del capitalismo ecuatoriano con renta basada en la naturaleza.

Como veremos en las CM, el desarrollo ha generado nuevos ensamblajes de modernidad. Nuestro análisis se enfoca en los procesos de reconfiguración de las disciplinas y técnicas de la modernidad (Long y Arce, 2000) viendo la manera en que los actores locales viven y se reapropian de la misma y de los artefactos del desarrollo. Para el caso que tratamos, las poblaciones *kichwas* y mestizas de comunidades como Playas de *Cuyabeno y Pañacocha* han cons - truido nuevas agencialidades y en gran parte son partícipes en la construcción de la "Nueva Amazonía".

Playas de *Cuyabeno y Pañacocha*: comunidades urbanizadas

La CM Playas de *Cuyabeno* se localiza en la confluencia entre los ríos *Aguarico y Cuyabeno*, dentro de la Reserva de Producción Faunística *Cuya - beno*. Rodeada de un contexto extractivo ya evidenciaba formas de integración marginal al mercado antes del 2012; es una comunidad predominantemente *kichwas*, si bien cohabitan con población mestiza. Forma parte del bloque petrolero 12 (campo *Pañacocha*) operado por la empresa estatal Petroamazo - nas. Su parafernalia arquitectónica y de servicios que materializan la inclusión social conforme el gobierno, encubre procesos de transformación de la gestión de sus territorios, en las formas de aprovisionamiento y en la relación con la naturaleza; además de experimentar cambios territoriales más generales vin - culados a las conexiones local-nacional-globales que ocurren en la Amazonía. Desde el inicio del asentamiento en la década del cincuenta tuvo una com - posición interétnica, con familias mestizas ribereñas y *kichwas* provenientes de la cuenca del río San Miguel y Putumayo (Little, 2001). Si bien la zona era de ocupación originaria de los *siona y siekopai*, los *kichwas* se trasladaron al área desde primeras décadas del XX cuando trabajaban con "patrones" colombianos a fines del auge cauchero. En lo posterior continuaron en la zona comercializando productos (pieles de animales, pesca, carne de monte) hacia Colombia y Perú.

10 Concepto tomado de Bolívar Echeverría (2000), *La modernidad de lo barroco*, con relación a las configuraciones tardías de la modernidad que se repite con contenido cada vez distinto en la sucesión de formas culturales.

En 1964 las primeras familias se nuclearon en torno a una escuela impul - sada por la misión capuchina; en 1967 conformaron una comuna y en 1970 un centro

poblado. En 1979 cuando se creó la Reserva de Producción Fau - nística *Cuyabeno*, Playas quedó incorporada al área protegida, lo que limitó la titulación de su territorio, si bien han tenido un convenio de uso y manejo de recursos naturales con el ministerio de ambiente de 79.000 hectáreas. En 1993 obtuvo personería jurídica la Asociación *Kichwa* Playas de *Cuyabeno* y en el 2007 reconocimiento como comuna. Su centro estaba conformado por casas nucleadas alrededor de la escuela, cancha, tenencia política y coliseo que en el 2007 disponían de paneles solares y tanques de recolección de agua de lluvia dotados por una ONG.

Actualmente se compone por familias *kichwas* en su mayoría, con matri - monios entre *kichwas* y mestizos y otras nacionalidades como a´*i cofán, sie - kopai y siona*. Desde el 2008, cuando ingresó Petroamazonas, se generó la expectativa del inicio de actividades petroleras, lo que produjo un repobla - miento de la comunidad. Algunos vivían para entonces en Lago Agrio y otras ciudades amazónicas.

Además de las familias (40) ubicadas en el centro, la mayoría tenía sus viviendas en sus fincas con producción de yuca, plátano, maíz que combinaba un patrón de subsistencia familiar con venta para el mercado en *Tarapoa* , Rocafuerte y Lago Agrio. Algunas familias criaban gallinas y pollos. Las mujeres se encargaban del manejo de cultivos, de la crianza de animales, así como de la cacería y pesca, cuando sus cónyuges se ausentaban para trabajar en compañías petroleras o al jornal. Tuvieron inserción al turismo mientras el Flotel Orellana transitaba por el río Aguarico y desde los noventa contaban con cabañas en las riberas del río Cuyabeno. Con la Fundación Sobrevivencia *Cofán* participaron en proyectos de conservación y piscicultura. Antes de la construcción de la CM, el centro de Playas tenía un patrón constructivo de casas de madera de dos y tres pisos con techos de zinc.

La CM *Pañacocha* pertenece a la parroquia *Pañacocha*, creada en 1969 en el cantón *Shushufindi*, Sucumbíos. Es un importante puerto a lo largo de la ribera del Napo por su situación en el eje fluvial Coca-Nuevo Rocafuerte. Sus primeros habitantes provinieron de una migración en la década de los sesenta motivada por misioneros capuchinos, quienes llevaron a familias *kichwas* de las riberas del río Payamino a trabajar en actividades de ganadería, agricultura y en la construcción de un orfanato. Habitaban también familias colonas pro - venientes de la Sierra. Durante su permanencia en *Pañacocha*, los capuchinos fomentaron la conformación de comunas para asegurar el territorio frente al

avance de la colonización. Desde sus inicios emergieron fricciones interétnicas entre *kichwas* y colonos en los intentos de territorialización.

Pañacocha ha sido un territorio con una larga data de intervención sísmica, desde la década de los setenta hasta el último estudio realizado en 2010. Varias empresas extranjeras han estado en *Pañacocha y Edén*. Solamente la china BGP gestionó programas de indemnizaciones y compensaciones por los posi - bles impactos ambientales causados por la realización de la sísmica. Ha tenido relación de dependencia con empresas petroleras previas al inicio de activida - des extractivas en su territorio. El orfanato mencionado fue adquirido por un empresario colombiano quien lo transformó en hotel para operarios petroleros. En éste varios comuneros hombres y mujeres, se emplearon en actividades de mantenimiento, limpieza y lavado de ropa. *Pañacocha* comparte vecindad con el campo *Edén-Yuturi*,11 operado por la empresa *Occidental Petroleum Corporation* desde la década de los noventa hasta el 2006, a la que también se vincularon los pobladores de *Pañacocha* como mano de obra no calificada. Paralelamente a la presencia de compañías exploratorias y extractivas, el territorio de Pañacocha fue desmembrándose en comunidades y asociaciones que abogaron por su legalización y el reconocimiento territorial. En 1993, se creó el Centro Indígena Corazón de Jesús (CICJ), conformado por *kichwas* y colonos. El CICJ no garantizó la adjudicación de territorio, por lo cual en el 2007 se conformó la Comuna *Kichwa Pañacocha* con personería jurídica en el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, a la que se le adjudicó un territorio de 9.000 hectáreas aproximadamente, cuya franja superior forma parte del bosque protector *Pañacocha*, creado en 1986.

Negociaciones y antecedentes de las Ciudades del Milenio

Tanto en Playas de *Cuyabeno* como en *Pañacocha*, los proyectos extrac - tivos han seducido a sus pobladores con promesas de desarrollo ofrecidas por el Estado ecuatoriano. Las poblaciones de esta zona han buscado participar activamente en la construcción de su propio futuro, aunque en el modelo neo-extractivo ya no negocian con las empresas petroleras, sino con institu - ciones estatales. Este acápite subraya las maneras en la que estos proyectos responden a la búsqueda de la inclusión de estos pobladores cuyo resultado final, sin embargo, son nuevas formas de precarización de su subsistencia y de poca

sustentabilidad del modelo urbanístico y de servicios implementados.

11 El campo petrolero de mayor producción en el nororiente ecuatoriano.

La construcción de las CM es el resultado de un proceso de negociación entre las dirigencias y las comunidades de Playas de *Cuyabeno, Pañacocha y Pucapeña*; insertas dentro del bloque 12, que a la salida de la multinacional *Occidental Petroleum Corporation*, pasó a ser operado por la estatal Petroama - zonas, desde el 2007. Ante entradas informativas de esta empresa, ignorando el proceso de consulta previa, las dirigencias de las comunidades se aproximaron a la Federación de Organizaciones de la Nacionalidad *Kichwa* de Sucumbíos (FONAKISE) y a la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). También después de diálogos con indígenas de empresas petroleras canadienses, surgió el interés de presen - tar al Estado un proyecto de conformación de la empresa petrolera indígena Sacha Petrol, después llamada Alain Petrol. La pretensión era beneficiarse de una empresa indígena con participación de comunidades (*siekopai, kichwa y waorani*). Finalmente la iniciativa solamente articuló a *Pañacocha* y Playas de *Cuyabeno* .

Mientras tanto, Petroamazonas avanzaba en acuerdos directos con un grupo de familias de Santa Elena, junto al territorio de Playas, a quienes se les ofreció dinero, trabajo y camionetas al encontrarse algunos pozos dentro de sus fincas. En el 2008, intentó ingresar por el río Aguarico maquinaria pesada en gabarras custodiadas por militares sin consentimiento de los pobladores de Playas. Miembros de la comunidad impidieron el paso de las gabarras y paralizaron el ingreso de operarios obteniendo como respuesta la presencia de un contingente de 200 militares. El bloqueo duró veintisiete días y varios de los dirigentes fueron denunciados ante la Fiscalía, acusados de terrorismo y secuestro.

Conforme a narrativas locales, hubo una acción coaligada entre Playas de *Cuyabeno* y *Pañacocha*. Recibieron apoyo también de las comunidades *shuar* de *Taikiwa y Charapa* y de los a'*i cofán* de *Zábalo*. Las acciones efec - tuadas por la comunidad *kichwa* no pueden ser leídas como resistencia a la actividad petrolera en su territorio, ya que buscaban beneficiarse del extrac - tivismo petrolero. Frente a las relaciones de fricción con Petroamazonas se iniciaron diálogos con la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo

(SENPLADES), el vicepresidente de la república y asambleístas de Alianza País. Se presentaron dos propuestas: llegar a un acuerdo de compensación “grande”, o que se les permita operar el bloque con su propia empresa petro - lera indígena.12 El proyecto fue presentado en el 2009 al vicepresidente, pero

12 Debían tener USD 50 millones de dólares para emprender la explotación del campo, tenían ya socios estratégicos en Canadá, India y Estados Unidos.

al ser deslegitimada la empresa Alain Petrol por parte de funcionarios de Petroamazonas, se diluyó la iniciativa.

Desde el gobierno se ofreció que Petroamazonas operaría con mínimo impacto ambiental al aplicar tecnologías de punta y plataformas de extracción direccionales; y se les conminó a “hacer esfuerzos porque el país necesitaba recursos económicos”. Luego de varias reuniones entre la dirigencia de la comunidad y personeros gubernamentales, Playas presentó un pliego petitorio de compensación por las actividades exploratorias. Entre las peticiones se incluyó la dotación de “viviendas dignas”, sistema de agua y energía eléctrica, implementación de un colegio con equipos tecnológicos, acceso a internet, becas de estudio, canoas, motores y plazas de trabajo en la empresa petrolera. La respuesta gubernamental fue la construcción de una comunidad urbanizada (ciudad del milenio). En el 2010 se realizó una ceremonia en la que se entregó a ambas comunidades un cheque simbólico por USD 22 millones de dólares. En el mismo año Petroamazonas comenzó a operar el campo *Pañacocha*. A la par que se realizó la socialización de la construcción de las CM en ambas comunidades, se perforó el pozo *Yana Urku* en *Pañacocha* y se firmó un con - venio con Petroamazonas para el paso de la línea de flujo hasta el Aguarico, además de realizarse un nuevo estudio de sísmica.

La urbanización de la “Nueva Amazonía”

La CMde Playas de *Cuyabeno* se inauguró el 3 de octubre de 2013 y la de *Pañacocha* el 16 de enero de 2014. Cada inauguración contó con la presencia del presidente de la república, acompañado de funcionarios de instituciones del Estado y asambleístas en eventos marcados por una escenificación festiva y con presencia de representantes *waorani, siekopai, siona, kichwa y a’i cofán* vistiendo trajes tradicionales. En la inauguración en Playas de *Cuyabeno*, el

presidente resaltó que la inversión provenía de recursos de utilidades/exceden - tes de la renta petrolera y que era la materialización del compromiso guber - namental de beneficiar a comunidades indígenas en zonas de influencia de actividades extractivas. Anunciaría “Esta es la nueva Amazonía”, enfatizando que se trataba de “gente feliz y sin miseria”. En la inauguración de la CM en *Pañacocha,* plantearía algo similar, “la miseria no es parte de la cultura, del folklore, es un insulto a la dignidad humana. No es producto de nuestros pueblos ancestrales” (Rafael Correa en inauguración de CM en *Pañacocha* , 16/01/2014).

En la construcción de cada una de las CM se hicieron una serie de trans - formaciones en el paisaje y ecosistemas en los antes pequeños centros de

las comunidades. Al estar situados en terrenos pantanosos, se drenaron y rellenaron áreas de palmas de morete, tumbaron árboles y casas existentes. En Pañacocha, se contrató mano de obra de la comunidad para la apertura de trochas, construcción y limpieza, lo que animó las ilusiones de la generación de empleo. De acuerdo con Petroamazonas, la construcción de las CM generó 2600 empleos directos, de los cuales 380 fueran mano de obra de las comu - nidades (Petroamazonas, 2013).

Ambas CM responden a un patrón urbano planificado y construido por la Constructora Villacreces Andrade (CVA). Playas de *Cuyabeno* comprende un conjunto de 82 casas y *Pañacocha* tiene 79 casas distribuidas en un radio de 15 hectáreas en manzanas numeradas y casas cercanas unas de otras. La infraestructura de las CMincluye centro de salud, unidad de policía comuni - taria, cementerio con bóvedas, mercado, coliseo, luminarias, vías adoquina - das, malecones con bancas y jardines y muelles con embarcaderos. En cada ciudad se construyó una unidad educativa del milenio organizada por módulos que incluye educación inicial, básica y secundaria equipada con laboratorios, computadores y biblioteca, además de un internado con capacidad para 500 internos, comedor y vivienda para profesores.

Las casas de las CM tienen dos plantas, la inferior a manera de portal y la parte superior con espacio para una familia nuclear, con tres dormitorios, sala, comedor y cocina. Se entregó una cocina de inducción, refrigerador, computador, mobiliario y dos bicicletas como medio de transporte ecológico. Las familias tienen acceso a internet, telefonía por fibra óptica y televisión

satelital, agua potable y electricidad. El manejo y pago de los dos últimos servicios está a cargo inicialmente de Petroamazonas.

Dentro de los territorios de Playas de *Cuyabeno* se produjo una distri - bución diferenciada del acceso a servicios y tecnología. Esto ocurrió en el caso de Santa Elena, un nucleamiento de familias con quienes Petroamazonas comenzó las negociaciones ya que no estuvieron dispuestos a concentrarse en el centro de Playas. Ocurrió de igual manera en *Pañacocha*, con el caserío de las familias de *Tereré*. En ambas se construyeron más de una docena de casas equipadas con mobiliario y electrodomésticos, pero desprovistas de agua y electricidad. Las cocinas de inducción, computador y refrigerador no pueden ser puestas en funcionamiento, lo que ha motivado al abandono de las viviendas en el caso de *Tereré* .

Al navegar por el río Aguarico al aproximarse a Playas, un fuerte contraste se marca con las demás comunidades indígenas del *Cuyabeno*, con asenta - miento disperso y patrones arquitectónicos que combinan el uso de madera, palma y en otros casos también techos de zinc. Contrasta también con las

comunidades colonas con infraestructura y servicios mínimos. Se revela el ejercicio de la inclusión-exclusión inserta en la Amazonía. Así, Playas y *Paña - cocha* concentran servicios e infraestructura ausentes en poblados urbanos de la provincia y en las comunidades aledañas. Esto genera sensaciones de inequidad que se traducen en enemistades, prácticas de chamanismo y envi - dia. Así, en el caso de la comuna Edén dentro del campo Edén-*Yuturi* (bloque 15), la población considera inequitativo que con varios años de actividades extractivas, y a pesar de ser el campo con mayor producción petrolera, no han recibido compensaciones similares. En Playas y *Pañacocha*, los contrastes mencionados hacen que la población se considere como sujetos en ascenso y movilidad social por su inclusión en el proyecto y en el modelo nacional de desarrollo.

Nuevas prácticas cotidianas en las Ciudades del Milenio

El modelo de la Nueva Amazonía no termina por satisfacer las necesidades y expectativas de las poblaciones locales; no responde tampoco a la diversidad étnica y cultural existente, a las iniciativas y emprendimientos que las comu - nidades han generado para complementar sus ingresos; no considera aspectos

ambientales como la alta sensibilidad y baja resiliencia de sus ecosistemas a intrusiones e impactos del neo-desarrollo. La agenda de sectores estraté - gicos se concentra en cómo alivianar el camino para obtener complacencia de los pobladores a la intensificación de la extracción petrolera. El discurso del "desarrollo gracias al petróleo" ha creado un dominio de pensamiento y acción; así como un sistema de poder que regula su práctica. Han emergido formas de subjetividad fomentadas por el discurso del desarrollo, en "que la gente se reconoce como desarrollados o subdesarrollados" (Escobar, 1995:10). El ascenso social es fundamental en las proyecciones que tienen los habi - tantes de las CM para sus hijos, para sobrellevar su dependencia creciente en la economía del mercado. En las UEM, los posicionamientos competitivos conducen a formas de discriminación étnica de estudiantes *kichwas* hacia aquellos de otras nacionalidades. Para posicionarse de manera más urbana y moderna, los más jóvenes intentan alejarse de marcadores semióticos de lo indígena. En Playas, los jóvenes admiten que hay quienes se burlan de la música *kichwa* y de los que hablan *kichwa, pai coca o a'ingae*, o que no hablan fluidamente castellano.

En Playas, un año después de inaugurada la CMlas percepciones de satis - facción de la población se diferencian. En el caso de los dirigentes que lide - raron las negociaciones con Petroamazonas y el Estado existe cierto orgullo

por los servicios e infraestructura conseguida, principalmente la UEM, que ha permitido que los jóvenes estudien, sin tener que salir de Playas hacia Nuevo Rocafuerte o Lago Agrio. Si bien la UEM Víctor Dávalos luce equipada y moderna, en la perspectiva de miembros de la junta parroquial, no asegura una educación de calidad. Entre las causas principales se aduce la inestabili - dad del personal docente, quienes por proceder de la Costa no tienen mayor afinidad con la Amazonía.

Los jóvenes se muestran contentos con la acelerada modernidad y el acceso a tecnología en sus viviendas, mientras que adultos mayores *kichwas*, prefie - ren pasar en sus fincas pescando, cazando, cultivando yuca, plátano, maíz y cacao y criando animales, principalmente aves. Estas actividades no están permitidas dentro del perímetro urbano de la CM. Conforme la expresión de mujeres adultas de Playas "es necesario que no falte la yuca, el verde, el maíz, arroz, cacao, ají", de otra manera dicen "¿de qué vamos a vivir?". En algunas familias, los adultos salen de las casas por la mañana, van a las fincas a trabajar y regresan

al final de la tarde.

Mujeres con hijos en edad escolar se quedan en la CM debido al cuidado y al estudio de sus hijos ya no frecuentan las fincas, descuidando su provi - sión alimentaria, ahora dependiente de productos de mercado. Otras mujeres jóvenes van a las fincas solamente los fines de semana y retornan el lunes para las clases de sus hijos. Para estar en la CM se necesita dinero para comprar comida. Algunas mujeres jóvenes en Playas han asumido actividades de lavado de ropa para operarios de empresas contratistas de Petroamazonas, con la finalidad de ganar algún ingreso.

En el caso de *Pañacocha*, en tiempos anteriores a la construcción de la CM, las familias vivían en fincas de 50 hectáreas cada una localizadas a lo largo de la ribera del Napo. En cambio el patrón urbanizado supuso variaciones en la cotidianidad. Uno de los efectos más llamativos es la disminución de las prácticas agrícolas, por la vinculación de los comuneros hombres, en su mayoría, al trabajo en las empresas. Los comuneros entrevistados expresaron su preferencia por tener un empleo remunerado en las empresas que dedicarse a la agricultura, porque ésta supone un ingreso variable, siendo desplazada a una actividad secundaria. En este contexto, las mujeres se tornaron depen - dientes de los ingresos de sus cónyuges para la provisión de alimentos para sus grupos familiares.

En julio de 2015, casi un tercio de las viviendas de *Pañacocha* permanecían desocupadas o se ocupan esporádicamente. Estas pertenecen especialmente a los comuneros que no tienen un empleo remunerado y dependen exclusi - vamente de la agricultura y cacería de animales. En algunos casos, las casas

están habitadas por estudiantes de las familias beneficiadas, a quienes les toma mucho tiempo caminar diariamente de sus fincas al centro educativo, como lo hacían antes. Hay familias que dejan sus casas de la CMy pasan más tiempo en sus fincas cuidando de los cultivos de subsistencia y de café y cacao, destinados a la comercialización. A decir de algunos pobladores *kichwas* , de otra manera no podrían solventar sus economías familiares. Esto en la medida en que la empresa petrolera no genera puestos de trabajo estables. Un escenario que devela la ilusión de la modernidad es lo que ocurre en *Terer* é, donde las familias siguen viviendo en sus fincas y las CM se encuentran en total abandono, mientras los

electrodomésticos y demás enseres permanecen empacados a su interior, sin uso.

La construcción de las CM ha producido cambios en las formas de apro - visionarse de alimentos, energía y otros materiales, incrementando el nivel de consumo de las familias. Ha cambiado sus prácticas agrícolas, de las vin - culadas a economías de reproducción simple hacia la comercialización de productos cultivados. En este sentido la inclusión al proyecto de desarrollo de la Revolución Ciudadana ha generado una integración a mercados de consumo, una pérdida de otras formas de aprovisionamiento y una integración mínima y desigual a mercados laborales, cuyas desigualdades atraviesan también las reconfiguraciones de las identidades étnicas.

Precarización y dependencia de la variación de los precios del petróleo

Las CMse construyeron en una época de bonanza de la inversión pública, con un presupuesto del Estado basado en los altos precios del petróleo en el mercado internacional. La construcción también coincidió en ambos casos con la intensificación de actividades extractivas con la nueva apertura de pozos en el campo Pañacocha. Así como coincidió con una fase de la historia petrolera del Ecuador en que Petroamazonas adquirió protagonismo en el porcentaje tanto de producción como de exportación, con relación a las empresas privadas. Con la implementación de exploración sísmica y la instalación de pla - taformas de extracción se generaron puestos de empleo temporales para la población masculina en Playas de *Cuyabeno y Pañacocha*, como mano de obra no calificada y en actividades de transporte fluvial. Con las compensaciones recibidas, las familias adquirieron canoas y motores fuera de borda, en otros casos lanchas modernas y deslizadores para prestar servicios de transporte a operarios de Petroamazonas y empresas contratistas. En la actualidad la mayoría de ellos se encuentran sin uso aparcados en el muelle.

En el caso de *Pañacocha*, algunas mujeres se insertaron en actividades de limpieza, lavado de ropa y el arreglo de habitaciones en el hotel que cobró dinamismo y se mantuvo en actividad durante la construcción de la CM, ya que recibió a operarios de la constructora. Actualmente el hotel luce abandonado. En Playas, algunas mujeres instalaron comedores para proporcionar servicios a los trabajadores que se insertaron temporalmente en el territorio (operarios de Petroamazonas y de empresas contratistas). En *Pañacocha*, hombres y mujeres

laboraron en la construcción de la CM, lo que no ocurrió en el caso de Playas. En el 2014 había alrededor de diez socios de la comunidad de Playas que tenían trabajos como guardianes, jardineros en la CM, o eran ayudantes de operadores y motoristas. De ellos al 2015, solamente tres personas están vin - culadas contractualmente con Petroamazonas. Esto quiere decir que la pre - sencia de la compañía petrolera no ha significado una oferta estable de plazas de trabajo, como fue el requerimiento de la población cuando se iniciaron las exploraciones en el 2010.Una vez instaladas y explotadas las plataformas, la empresa dejó de contratar servicios y trabajadores de las comunidades. Esto generó que las familias en Playas de *Cuyabeno y Pañacocha* se vuelquen a las actividades en sus fincas. Actualmente, si bien en la normativa para el manejo de la ciudad de *Pañacocha* no permite tener animales de crianza, ni cultivos, algunas familias han sembrado pequeñas chacras con plantas medicinales alrededor de sus viviendas, otras han optado por construir pequeños corrales para aves o secan el café en las calles adoquinadas. Algunas familias, para complementar ingresos, implementaron bazares, tiendas y cantinas en la parte baja de sus casas del milenio.

En ambas ciudades, las mujeres cocinan actualmente con cocinas de induc - ción eléctrica con el que cuentan sus viviendas, no obstante este acceso les ha significado a la vez cambios en las prácticas cotidianas en la preparación de alimentos. En las casas no hay el espacio para hacer la chicha de yuca, tampoco se pueden asar *maitos*[13] o ahumar carne de monte. Por ende, tienden a realizar estas actividades en las casas de finca y transportar los productos a las viviendas del milenio.

Con la caída de los precios del barril de petróleo a nivel internacional experimentada desde 2014 y que continua hasta la fecha, con su respectiva incidencia en el presupuesto del Estado, la región de la Amazonía norte ha visto su actividad comercial contraída; lo que es expresión de la gran depen -

13 Maito: alimento preparado con carne de monte o pescado envuelto en hojas de platanillo junto con hierbas aromáticas que es asado sobre la brasa.

dencia hacia la economía petrolera.[14] Petroamazonas mantiene deudas impa - gas con varias empresas proveedoras y contratistas; así mismo transportes y volquetas están paralizados; comedores, hoteles, ferreterías lucen sin clientes.

Este escenario de una economía regional dependiente del petróleo y la situa - ción pendular de los precios en el mercado internacional también incide en comunidades ribereñas, indígenas y mestizas, que si bien están articuladas de manera marginal, tienen expectativa de obtener fuentes de empleo en la industria petrolera. Esta expectativa en el caso de la población de las CM se ha visto frustrada aún más.

La distribución desigual de los impactos del extractivismo petrolero

Las actividades extractivas en el bloque 12 si bien contribuyen al presu - puesto nacional, no necesariamente tienen una distribución equitativa en la geografía del país y sus poblaciones. A esto hay que añadir la distribución desigual de los impactos del extractivismo que pesan sobre los ecosistemas, biodiversidad y población de la Amazonía. Algunos pobladores de la comu - nidad de Playas revelan preocupación por los efectos ambientales que se han evidenciado en el territorio debido a la extracción de crudo. Algunos de los pozos se encuentran contiguos o dentro de las áreas de sus fincas.

En la expresión de uno de los antiguos pobladores de Playas:

Está todo bien. Estamos agradecidos, pero… me aburro por la bulla y mejor paso en la finca tranquilo. Arriba en la casa (del milenio) del medio día para la tarde quema. Yo he sido bien trabajador en la finca. He trabajado en ganado, arroz, maíz. Mi finca está cerca del pozo de la compañía. Yo soy el más contaminado. Ahorita hay un estero de 10 metros de ancho y abarca más atrás. Por eso vivimos enfermos. Yo digo esas aguas lluvias, de esos tanques a donde va… el aire está contaminado. (Entrevista Silverio Grefa, Playas de Cuyabeno, 2014)

Su esposa, quien recibió ciertos beneficios económicos de la incorpora - ción de Playas al circuito petrolero, ya que emprendió un comedor en la parte

14 A enero de 2016 el barril de crudo ecuatoriano en el mercado internacional se cotizó en USD 21. El presupuesto del Estado de 2016 se calculó con un precio de USD 35. Conforme noticias publicadas en varios medios de comunicación, Orellana y Sucum - bíos lucen paralizadas. El Universo publica “15.000 personas desvinculadas del sector petrolero en Orellana y Sucumbíos; 5.000 empleos se han perdido en Orellana en restaurantes, hoteles, transporte, entre otros”. Disponible en: <http://www.eluniverso.
com/noticias/2016/01/25/nota/5367040/sectores-parados-zona-que-vivia-

petroleo>, consultado el 25/01/2016.

baja de su vivienda, refiere que las actividades extractivas en el territorio han alejado a los animales. Los efectos de la contaminación y derrames como el sucedido en el 2014 han afectado la ictiofauna de los ríos *Aguarico y Cuya - beno*. Los pobladores con fincas aledañas a pozos petroleros tienen afectada su salud por la contaminación de esteros de los que se proveen de agua. Al respecto menciona:

En la finca hay un estero por ahí hay un pozo. Había piscina de aguas residuales. Cuando llueve se rebasa, y a los peces les salen unas bolas. Pescado de esos no se puede comer. Por el pozo hay bulla. Antes se veía puerco de montes, guatuso, pava… ahora ya no se ve mucho. Yo casi me he muerto, me enfermé cuando comenzó la compañía. Del muñecón se regaba petróleo. Me enfermé, estaba flaquita y no podía ni levantarme. Los doctores decían que eran cálculos, otros decían que era maldad. Sabía pensar yo que era la contaminación porque el agua venía contaminada del estero. Ahora cuando voy a la finca no quiero tomar agua de ahí. Llevo agua de acá, del tanque. (Entrevista Lidia Vargas, Playas de Cuyabeno, 2014) En Playas de *Cuyabeno* se han producido cambios en la relación entre la población, principalmente de los jóvenes y niños, con el bosque/selva y el río. Tras la CMhay una malla que establece una separación entre naturaleza-cul - tura. Antes de las actividades petroleras las familias transitaban más por el territorio, había aprovisionamiento de carne de monte mediante actividades de cacería. En los ríos y esteros hay contaminación y no hay suficiente pesca. Los hombres estuvieron a expensas de trabajo para Petroamazonas y cuando fluía el dinero compraban en las tiendas que se instalaron en las casas, además de un excesivo gasto en alcohol. Actualmente la UEMtambién tiene un cerramiento que separa del resto de la ciudad. Se han producido cambios en la relación con el río que antes era central en la dinámica cotidiana de los niños, jóvenes y adultos. Si bien ahora tienen agua potable para cocinar y ducharse, el malecón existente y el muelle elevado impiden bañarse en el río como lo hacían antes. En *Pañacocha*, la población percibió impactos ambientales causados por

la actividad sísmica, la perforación de pozos, la contaminación del agua y el hollín procedente de los mecheros que han deteriorado los cultivos. Las acti - vidades también han alejado a la fauna, disminuyendo su acceso vía cacería; se

perciben también impactos en los peces del río y esteros. En el 2015 los pobladores no contaban con recursos económicos para comprar alimentos procesados; a la par de que la calidad y diversidad de los cultivos se diezmo por los impactos antes mencionados.

Dependencia, conflictividad y sustentabilidad. ¿Puede sostenerse el modelo?

La inserción de los territorios de Playas de *Cuyabeno y Pañacocha* y de sus formas de vida a la intensificación de actividades extractivas ha generado transformaciones a nivel socio cultural, económico y ecológico; cuestiones que no son consideradas cuando se evalúa a nivel macro la economía nacional, alimentada en gran parte con recursos petroleros.

En *Pañacocha*, las actividades extractivas y la política de compensaciones han agudizado conflictos previos por el control del territorio. Se han acentuado las tensiones entre un grupo de socios que se han deslindado de la Comuna *Kichwa Pañacocha* y que abogan por su invalidación, apelando a la restitu - ción del CICJ. Dentro de la Comuna hay posiciones divididas entre quienes proponen parcelar el territorio y aquellos que desean mantenerlo en colectivo, propiciando fragmentación en la organización social. Existen acusaciones sobre una posible malversación de fondos recibidos por las compensaciones e indemnizaciones por la perforación del pozo y el paso de la línea de flujo por parte de la dirigencia de la Comuna. Aquello desemboca también en conflictos interétnicos y disputas territoriales entre *kichwas* y mestizos, lo que se evi - dencia también en la conformación de barrios en la CM. La parte occidental está habitada por colonos asentados en el barrio 12 de Febrero; mientras que la parte occidental la ocupan *kichwas* del barrio *Sumak Kawsay* .

Estas nuevas formas de conflicto interétnico se complejizan por la necesi - dad de trabajos renumerados para comprar comida elaborada y pagar los servi - cios de internet y telefonía, que algunas familias ya han suspendido. Al inicio les ofrecieron que ningún servicio sería cobrado, pero actualmente llegan planillas de pago. Por esta situación, los mayores prefieren pasar en las fincas y solamente acuden a la CM cuando hay reuniones y mingas. Les preocupa entonces qué va a ocurrir cuando deban solventar los gastos de luz y agua. 15

Cuando se pregunta a las familias cómo se proyecta la CM a cinco o diez años, los adultos mayores plantean que seguramente tendrán que volver a las fincas debido a la escasez de fuentes de trabajo para sustentar los gastos por los servicios que reciben. Son pocas las familias que acaparan empleo en la empresa y las demás quedan al margen. Otros temen incluso que a futuro les quiten las casas o que les entreguen a quienes tengan dinero. La respuesta que dan algunas familias es que se retome el trabajo en las fincas, asegurando la

15 Mientras están en las fincas tienen acceso al agua mediante tanques de agua de lluvia y pozos que se exigió que instale la empresa Petroamazonas. Esto se consiguió después de que una gabarra se accidentó en el puerto de Petroamazonas contaminando con diesel el río.

siembra de yuca, plátano, maíz, cacao para comer y vender, además de criar animales. Otro escenario es el de que principalmente los jóvenes, que ahora estudian, abandonen a futuro Playas de *Cuyabeno y Pañacocha* y busquen trabajo en otras ciudades amazónicas.

Entre las ofertas, Petroamazonas había ofrecido la construcción de un resort para turismo en *Playas y Pañacocha*, al no concretarse frustró la expec - tativa de las familias por el turismo como fuente de ingresos. Como parte de la política de relaciones comunitarias de Petroamazonas articulada al desarrollo local, la empresa ha emprendido viveros y parcelas demostrativas para la siembra de hortalizas (tomates, rábanos, pepino y pimiento) para incentivar la producción. Los técnicos contratados por la empresa han introducido el cultivo de cacao fino para tornar a los *kichwas* en productores; pero sin asegurar los encadenamientos productivos.

Preocupa a las familias, dirigentes y funcionarios de las Jefaturas Polí - ticas, la sostenibilidad de las ciudades. En Playas está previsto que durante los cinco primeros años los costos de luz, de los tanques de purificación del agua, mantenimiento de jardines, manejo de aguas servidas y recolección de basura los cubra Petroamazonas, pero posteriormente serán administra - dos por el municipio de Aguas Negras y solventados por las familias. Otra preocupación es el mantenimiento y perdurabilidad de la infraestructura. En *Pañacocha*, varios desperfectos e inconvenientes han empezado a notarse a tres años después de la construcción de la CM. La mayoría de ellos tiene que ver con los cortes en los servicios de agua y luz; además el sistema de drenaje y alcantarillado no da abasto para la alta pluviosidad existente. Debido a la falta en la asunción de competencias por los gobiernos locales, el procesamiento de desechos no se está realizando, así como tampoco el mantenimiento de áreas verdes. Por otro lado, las columnas de las viviendas se están oxidando y han sido afectadas por plagas de hormigas. Dentro de las viviendas, el piso se está levantado debido a la humedad; algunas cocinas han dejado de funcionar y no han podido ser reparadas.

Lo descrito muestra un modelo de desarrollo, de urbanización y de inclu - sión que finalmente se sume en la incertidumbre. A los pocos años de cons - trucción de las CM y de inicio de actividades extractivas en sus territorios, las expectativas económicas de la población se diluyen. Al insertarse en el consumo de servicios básicos y alejarse de sus posibilidades de sustentabilidad autónomas, este modelo se vuelve dependientes de un mercado laboral inexis - tente en un contexto primario-exportador dependiente de la variabilidad inter - nacional de los precios del petróleo.

Conclusiones

Las CMcomo ensayo de construcción de una Nueva Amazonía revelan una serie de contradicciones. Por una parte, como se apuntala desde la retórica del Estado y en ello coincide con los pobladores *kichwas* y mestizos, se trata de nuevas formas de compensación por las actividades petroleras en territorios comunitarios que se diferencian de los modelos de relacionamiento previo, dentro del esquema de extractivismo convencional.

Las políticas de relaciones comunitarias de empresas petroleras incluían la entrega de recursos para pequeños proyectos productivos (generalmente de crianza de aves), materiales de construcción (láminas de zinc u otras), dotación de mobiliario para unidades educativas y de salud. La compensación, en el neo-desarrollismo contemporáneo, a través de las CM es mucho más elo - cuente en términos de inversión estatal. Sin embargo, la pretendida inclusión esconde procesos de dependencia de la población hacia bienes y servicios de consumo y una oferta de fuentes de empleo inestable. Esta situación es más preocupante si se consideran efectos como la pérdida de control territorial y daños ambientales que se darán con la intensificación de las actividades extractivas. En definitiva, las compensaciones vía CM esconden el despojo y el "mal desarrollo" (Svampa y Viale, 2014) que lleva consigo el extractivismo. Los ingresos de las actividades extractivas en el campo *Pañacocha,* aun considerando la variación de los precios del petróleo en el mercado inter - nacional, superan con creces la inversión del Estado en la construcción y equipamiento de las CM. Hombres y mujeres *kichwas* y mestizos de las dos ciudades tendrán que esforzarse para costear los servicios conseguidos y el mantenimiento de sus viviendas. Igualmente, las dirigencias y los funcionarios de los gobiernos locales deberán sostener los

servicios y costo de las activida - des de mantenimiento cubiertos por Petroamazonas en los primeros años. Las expectativas generadas del desarrollo y buen vivir, se ven ya tempranamente frustradas, a la vez que la base de la reproducción económica y social de las comunidades (la naturaleza y sus territorios) afectada, poniendo en riesgo la posibilidad de alcanzar formas de vida sustentables y más autónomas.

El resultado del proceso es un incremento en la incertidumbre con la diná - mica extractiva, lo que se sumará a los irreversibles daños ecosistémicos en la Amazonía, que "amenazará y afectará las funciones vitales de la naturaleza y la reproducción de la vida" (Svampa y Viale, 2014). Cabe preguntarse si es factible la construcción de nuevas CM, en una temporalidad donde los precios del crudo han caído vertiginosamente ¿Es un modelo viable para la Amazonía en términos de pertinencia ecológica, territorial y cultural? ¿Posi -

bilita la urbanización formas de vida sustentables para los pueblos indígenas amazónicos? Desde nuestra lectura, conllevan nuevas seducciones, compensa - ciones ilusorias a cambio del despojo de territorios y espacios de vida mientras se intensifica el extractivismo, con la consiguiente acumulación del capital. Finalmente reducir a estas poblaciones dentro de las ciudades del milenio les llevará a un irresoluble callejón sin salida.

Bibliografía

Acosta, A. 2012 *Historia Económica del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional).

Alimonda, H. 2011 "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana" en Alimonda, H. (coord.) *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO). Büschges, C. 2007 "La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-et - nicizaciones de lo político en América Latina y Asia del sur", en Büschges, C.; Bustos Lozano, G.; Kaltmeier, O. (comps.) *Etnicidad y poder en los países andinos* (Quito: UASB; Universidad de Bielefield; Corporación Editora Nacional).

Bunker, S. 1985 *Underdeveloping the Ama - zon*. (Urbana: University of Illinois

Press). Commaroff, J.; Commaroff, J. 1993 *Moder - nity and its malcontents: ritual and power in Post-Colonial Africa* (Chicago: Univer - sity of Chicago Press).

Echeverría, B. 2000 *La modernidad de lo barroco* (México: Era).

Escobar, A. 1995 *Encountering Develop - ment: The making and unmaking of the third world* (Princeton: Princeton Univer - sity Press).

Gómez, M. 2011 "En busca del sujeto per - dido. Los pueblos indios bajo el signo de la privatización" en Chenaut, V.; Gómez, M.; Ortiz, H.; Sierra, M. T. (coords.) *Justicia*

y diversidad en América Latina. Pueblos Indígenas ante la globalización (México; Quito: CIESAS; FLACSO).

Gudynas, E. 2011 "El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones" en *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en Amé - rica Latina* (Barcelona: Icaria).

Harvey, D. 2004 *El nuevo imperialismo: acu - mulación por desposesión* (Buenos Aires: CLACSO).

Hennessy, A. 1978 *The frontier in Latin American history* (Albuquerque: Univer - sity of New Mexico Press).

Little, P. E. 2001 *Amazonia: Territorial Struggles on Perennial Frontiers* (Balti - more: Johns Hopkins Press).

Long, N.; Arce, A. 2000 *Anthropology, development and modernities: exploring discourses, conter-tendencies and violence* (Londres: Routledge).

Machado-Aráoz, H. 2015 "Ecología polí - tica de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sis - tencias descoloniales en Nuestra América" en *Bajo el Volcán* (Elsevier) Nº15(23). Martínez, C. 2014"El regreso del indigenismo y el ataque a los derechos indígenas en el Ecuador posneoliberal" en Valladares, L. (coord.) *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas*

de seguridad (México: Universidad Autó - noma Metropolitana; Juan Pablos). Petroamazonas 2013 *Comunidades del Milenio* (Quito).

Rubenstein, S. 2004 “Steps to a Political Ecology of Amazonia” en *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Low - land South America* (Trinity University) Nº 2(2), pp. 1-46.

Svampa, M.; Viale, E. 2014 *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo* (Buenos Aires: Katz).

Svampa, M. 2013 “Consenso de los Commo - dities y lenguajes de valoración en América Latina” en *Nueva Sociedad* (Fundación Foro Nueva Sociedad) Nº 244.

Turner, T.; Brownhill, L. 2006 “Ecofeminism as gendered, ethnicized class struggle: a rejoinder to Stuart Rosewarne” en *Capi - talism Nature Socialism* (Taylor & Francis) Nº 17(4), pp. 78-86.

Wilson, J.; Bayón, M.2015 *Millennium cities: staging the origins of twenty-first century socialism* (Quito: CENEDET).

Las fronteras de la inclusión y la repulsión: discriminaciones o visibilidades de estudiantes universitarios en Manizales

Guillermo Alejandro D’abbraccio Krentzer *

Introducción

Este capítulo refleja la etapa final de un proyecto de investigación titulado

“El adentro y el afuera: escenarios de inclusión o discriminación de los estudiantes indígenas en las universidades. El caso de la Universidad Nacional de Colombia en la ciudad de Manizales”, desarrollado desde el año 2015 en la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales.

El objetivo del texto consiste en visibilizar la problemática de los jóve - nes indígenas en las universidades colombianas, al hacer explícita la presen - cia o no de fenómenos de inclusión (interculturalidad plena) o de exclusión (marginación y negación) de estos grupos, cuya presencia es cada vez más creciente en la matrícula universitaria. Para dar cuenta de este objeto de estudio fue realizada una investigación que implicó un estudio cualitativo, el cual se llevó a cabo a través de diferentes técnicas como la observación participante, la entrevista y los grupos focales.

El estudio buscaba indagar en las configuraciones de escenarios de inclu - sión para los estudiantes indígenas universitarios, por una parte, así como de exclusiones o discriminaciones sufridas por estos (estudiantes indígenas) en la ciudad de Manizales. Para conocer los procesos de integración cabe seña - lar: 1) la integración en un mundo académico que les exige ciertas aptitudes y procesos cognitivos para sobrevivir en escenarios "competitivos"; 2) por

* Universidad Nacional de Colombia en Manizales. Correo electrónico: gadabbracciok@ unal.edu.co. Doctor en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México, 2007). Magíster en Comunicación educativa de la UTP (2001), Especialista en Antropología Jurídica de la Universidad del Cauca. Politólogo y comunicador social de la Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina, 1995). Profesor Titular de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, desde el año 2001. Autor de más de 50 artículos en revistas indexadas. Miembro de redes de investigación en América Latina y Europa. Líneas de investigación: 1) Derechos humanos y movi - mientos sociales; 2) Legislación cultural e industria cultural (área cinematografía); 3) Pueblos indígenas y procesos de etnicidad; 4) Teoría política.

otra parte, la integración a una ciudad capital de departamento que todos/as desconocían antes de iniciar sus carreras universitarias.

Es pertinente aclarar al lector que desconoce el contexto de la ciudad y universidad referida, que la sede Manizales de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL) es un espacio académico donde predominan los estudios disciplinares de las ingenierías. Once de los programas de pregrado de los quince ofertados corresponden a las ingenierías, siendo las otras cuatro las de Arquitectura, Administración de empresas, Gestión cultural y Administración de

sistemas informáticos.

El interés se centró entonces en conocer esas dificultades de los estudiantes indígenas –provenientes del mundo de la oralidad– con los procesos de asimila - ción de contenidos curriculares de carácter universal y propios de la academia occidental, tales como las competencias que se solicitan desde: 1) lecto-es - critura (elaboración de ensayos por ejemplo); 2) bilingüismo (asumiendo en América Latina que la segunda lengua que "requerimos" es el inglés, y no sus lenguas indígenas); 3) las diversas matemáticas y cursos cercanos a ellas (matemáticas básicas, cálculo diferencial, cálculo integral, cálculo vectorial, probabilidad y estadística, algebra lineal, etcétera).

Inicialmente, es pertinente señalar la categoría "discriminación" como piedra conceptual de partida. Para ello seguiré a Bejar, quien asume la dis - criminación como "un tratamiento desfavorable de personas, con criterios arbitrarios que con frecuencia entran en conflicto con las ideas socialmente aceptadas de justicia y equidad. Juicios que se basan en las diferencias entre los grupos sociales, sin tomar en cuenta las capacidades individuales o la conducta de la persona*"* (Bejar, 2003: 409). La discriminación es una práctica cotidiana que consiste en dar un trato desfavorable o de desprecio inmerecido a determinada persona o grupo.

Apenas con la Constitución de 1991 se hizo un reconocimiento de la diver - sidad cultural. Sin embargo, y haciendo un símil de un dicho popular, de la norma (el dicho) al respeto y convivencia (el hecho) hay mucho trecho. Esto ha sido propiciado por un rol discriminador del Estado colombiano, respon - sable de la construcción de un proyecto nacional excluyente, que subestimó las diferencias culturales y étnicas del país y promovió la asimilación como estrategia de manejo del tema indígena, acentuando y no disminuyendo así las desigualdades sociales y brechas en torno a las minorías más vulnerables, como es el caso indígena. Proyecto que refuerza la subvaloración que asocia lo indígena con el subdesarrollo, con la pobreza e ignorancia, con "resistirse a la modernización".

La premisa inicial de esta ponencia es que las condiciones desventajosas de los indígenas se hacen más evidentes en los espacios universitarios, en los cuales los jóvenes indígenas carecen de recursos de partida (capitales culturales diría Pierre

Bourdieu) para participar en igualdad de condiciones con el resto de estudiantes, lo cual no es visible o percibido por las directivas de la uni - versidad, y menos aún por los docentes con los cuales comparten el día a día. Diversas investigaciones en Colombia han enfatizado que son los pueblos indígenas los que menos atención y calidad educativa reciben, lo cual parte desde las condiciones materiales y humanas que se le destinan. Ello se refleja en el pobre aprendizaje y, en consecuencia, en la deserción académica. Por todo ello, desde la básica primaria y secundaria el sistema deja de ser una opción atractiva para los niños y jóvenes indígenas, y la problemática de la deserción y el abandono escolar incrementan las tragedias de las cuales han sido víctimas en la historia nacional. Ante tales irregularidades, la continuidad escolar en niveles superiores como universidades se vuelve mucho más complicada y difícil para los jóvenes.

La relación inclusión-exclusión está relacionada directamente con los derechos y las libertades básicas implicadas con el bienestar: trabajo, salud, educación, vivienda, calidad de vida, entre otros. La inclusión social, como posibilidad de acceso a niveles mínimos de bienestar y de protección, responde al ideal de una sociedad justa y democrática, en la que todos los grupos sociales formen parte de la dinámica general de desarrollo (Bejar, 2003: 411). En este tenor, debemos subrayar el papel que se le ha asignado a la educación como uno de los principales pilares para apuntalar la búsqueda de la inclusión social; a la que se le ha planteado como factor de cambio la disminución y posible erradicación de las desigualdades.

Para entender el escenario del contexto: los pueblos indígenas en Colombia

Para comprender el fenómeno reciente y en ascenso de los estudiantes indígenas en las universidades colombianas, es pertinente observar los pue - blos indígenas en los diversos “censos” de población en Colombia, labor que le corresponde al Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE).

En las tres últimas décadas, las dinámicas de los pueblos indígenas han estado vinculadas a los procesos de cambios políticos y culturales. Una forma de abordarlos es a través de las transformaciones demográficas y del recono - cimiento jurídico como procesos paralelos.

Para ello, es pertinente analizar los censos de población en Colombia ela -

borados por el DANE. Actualmente, en Colombia viven 87 pueblos indígenas, que se encuentran distribuidos en 700 resguardos ubicados en 27 departa - mentos del país. Cruzando datos extraídos tanto del DANE como del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), resulta que algunos de ellos habitan en localidades muy remotas y con menos de 100 miembros, como los taiwano, originarios del sur del departamento del Vaupés, quienes viven en los ríos Paca, Tiquié y Cananarí.

Si observamos los cambios en las dinámicas poblacionales en el país (y delimitamos a las poblaciones indígenas), a nuestros fines será pertinente detenernos en los tres últimos censos de población, pues comprenden dos hitos fundamentales: 1) el recrudecimiento de la violencia y, con ello, el des - plazamiento forzado de pueblos enteros, principalmente de minorías étnicas y campesinos; 2) la promulgación de la Constitución de 1991, Carta Magna que, entre otros aspectos de reforma, incluye el reconocimiento de la diversidad étnica y religiosa en Colombia.

Haciendo esa aclaración de por qué tomar los datos de los censos de 1985, 1993 y 2005, podemos dar luces a las tragedias colombianas, entre el terror de la guerra y la emergencia de una nueva Constituyente que promovió el reconocimiento de las alteridades, de los otros, de los excluidos anteriormente (aunque suene raro pensar que ya están incluidos, lo cual no es cierto). Según el censo de población de 1985 en Colombia había un total de 30.062.200 habitantes, de los cuales 237.759 se reconocieron como indígenas, es decir, el equivalente al 0,79% de la población de ese entonces.

Causa curiosidad que, para el censo de 1993, de un total de 33.109.840 habitantes, 532.233 se declararon indígenas, lo cual equivalía en ese momento al 1,61%. Ese crecimiento de 1993 se confirmó en el año 2005, puesto que en el censo de ese año la población colombiana ascendió a 41.468.384, de los cuales se reconocieron como indígenas un total de 1.392.623, equivalente al 3,40% de la población.

Sobre el fuerte crecimiento de 1993 y 2005 cabe plantear dos interpreta - ciones: por una parte, una primera mirada apuntaría al diseño de la pregunta realizada en el cuestionario del censo de 1993 (formulada para conocer las cifras de poblaciones indígenas) que era: “¿Pertenece a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra?”. Pregunta muy abierta, ambigua y, por lo tanto, no muy clara para recoger la información. En cambio, la pregunta del cuestio - nario en el

censo de 2005 fue: “¿De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos […] se reconoce como: ?” (acto seguido las opciones de reconocimiento para seleccionar). Por otra parte, se puede hacer una segunda interpretación y

es que la Constitución de 1991 promovió la identificación y el reconocimiento de la pluralidad, lo cual trajo como consecuencia mayor orgullo a las comu - nidades y pueblos indígenas.

Según la página del DANE: “Estos altísimos crecimientos poblacionales no pueden ser explicados solamente por la dinámica demográfica que han tenido los grupos étnicos en esos 12 años. Las organizaciones indígenas han desem - peñado un importante papel en el fortalecimiento de la identidad étnica, lo cual puede verse reflejado en los datos censales. Pero, también es cierto que los derechos políticos, económicos y territoriales, que benefician especialmente a los pueblos indígenas, han llevado a que las poblaciones de campesinos y colonos del área rural y la población pobre de las ciudades asuman la estrate - gia de autoreconocerse como indígenas para acceder a los beneficios que les brinda el Estado*”* (DANE, 2005). Desde 1998 el DANErealiza anualmente las proyecciones de población indígena en los resguardos legalmente constituidos y elabora el respectivo documento metodológico. La Dirección de Censos y Demografía realizará la construcción de una nueva metodología para estimar las proyecciones de población en resguardos indígenas a partir del año 2011 y establecerá un protocolo donde se consignen las normas relacionadas con la creación, modificación y ampliación de los resguardos indígenas, que oriente el accionar de las entidades estatales que intervienen en estos procesos o que son usuarias de esa información.

Todos los departamentos del país tienen indígenas, los de mayor porcentaje son en orden descendente: Vaupés (66,65%), Guainía (64,90%), La Guajira (44,94%), Vichada (44,35%) y Amazonas (43,43%). A excepción de La Gua - jira, estos departamentos forman parte de la Orinoquia y la Amazonia. Otros departamentos son: Cauca (21,55%) y Putumayo (20,94%). Los departamentos de La Guajira, Cauca, Nariño, Córdoba y Sucre, concentran el 65,77% del total de la población indígena. Los departamentos que tienen menos del 1% de indígenas son: San Andrés, Bolívar, Santander, Cundinamarca, Quindío, Boyacá, Antioquia, Valle del Cauca, Norte de Santander y Magdalena. Igual - mente, el Distrito Capital (D.C.), es decir Bogotá –la ciudad más poblada de Colombia–,

no cuenta en su haber con población indígena significativa. La mayoría de la población indígena se ubica especialmente en el área rural, en los resguardos indígenas legalmente constituidos, en las parcialidades indígenas, o en territorios no delimitados legalmente. Cabe señalar un dato preocupante: la creciente ola de familias indígenas que han sido desplazadas de sus resguardos y ocupan zonas marginales de las ciudades colombianas. Los denominados "indígenas urbanos".

Un resguardo es un territorio con límites establecidos por la ley, ocupado por uno o más pueblos indígenas, con organización social propia y con títulos de propiedad colectiva, inembargable e intransferible. Definidas por el decreto 2164/95 como agrupaciones de descendencia amerindia que tienen conciencia de su identidad y comparten valores, rasgos, usos y costumbres.

El DANE pudo, a partir de los dos últimos censos, mejorar la recolección de información sobre los grupos étnicos minoritarios y, de este modo, certi - ficar que la población de los resguardos indígenas legalmente constituidos, con base en el último censo realizado, condujo a la inclusión de la variable de territorialidad en el cuestionario censal para localizar a la población resi - dente en los territorios étnicos, lo que permitió detectar que el 72,83% de la población indígena reside en los resguardos indígenas y que el 27,17% reside por fuera de ellos. Es pertinente señalar que en el censo de 1993 no se incluyó dicha variable.

Según el censo de 2005, la población indígena en área rural fue de 1.094.258 habitantes distribuidos de la siguiente forma: un grupo ubicado en resguardos identificados conformado por 770.633 personas (equivalente al 70,43%); un grupo que no otorga información de resguardos integrado por un número alto de 26.283 indígenas (equivalente al 2,40%); y un grupo de 297.342 indígenas (equivalente al 27,17%) distribuido en otras zonas rurales por fuera del área de resguardos. En el año 2005 había 710 resguardos titulados –ubicados en 27 departamentos y en 226 municipios del país–, los cuales ocupaban una extensión de aproximadamente 34 millones de hectáreas, el 29,8% del territorio nacional. En octubre de 1993, los resguardos titulados eran 313 y cubrían un área correspondiente al 22.8% de la superficie del territorio nacional (DANE, 2000: 33). Actualmente hay 737 resguardos legalmente constituidos

El desplazamiento forzado y la emergencia de una tragedia anunciada: la marginalidad de los indígenas "urbanos forzados" en Colombia

Como se señaló anteriormente, los indígenas en Colombia representan el 2,74% del total de la población colombiana, pero a eso habría que agregarle una cifra preocupante: constituyen, según el ACNUR, el 3,4% de los casi 4.900.000 desplazados internos por el conflicto armado colombiano (avance paramilitar, despojo de tierras y éxodos violentos de sus resguardos). Colombia es el hogar de 90 grupos indígenas, una de las diversidades étnicas más ricas en el mundo. Pero muchos de estos pueblos son vulnerables al conflicto armado y al desplazamiento forzado que este ha generado. Como consecuencia,

advierte la Corte Constitucional colombiana, aproximadamente un tercio de los pueblos indígenas del país se encuentran en alto riesgo de extinción.

¿Por qué son más vulnerables los indígenas que muchos otros sectores de la sociedad colombiana? Sencillamente, porque sus resguardos constituyen “objeto de deseo” de la depredación de los grupos armados irregulares, al igual que de la ambición desmedida de transnacionales y compañías nacionales y extranjeras, especialmente dedicadas a la extracción minera. La ocupación forzada y la explotación de la tierra se encuentran entre los factores centrales del desplazamiento en Colombia, considerando que los resguardos indígenas están ubicados en extensos territorios colectivos que son ricos en recursos naturales (biocombustibles, petróleo, madera), en lugares próximos a las fron - teras o propicios para el cultivo de la coca.

Con cerca de 5 millones de desarraigados (que en el país se denominan “desplazados”), Colombia vive una de las situaciones más graves de despla - zamiento interno en el mundo. Los efectos devastadores del desplazamiento forzado se reflejan en el caso de la población indígena, en detrimento de sus sistemas económicos, sociales y culturales, pues estos se fundamentan com - pletamente en su relación con la tierra. De ahí que el desplazamiento forzado represente la peor de las amenazas posibles. Este destruye modos de vida ancestrales, estructuras sociales, lenguas e identidades. En última instancia, puede implicar la desaparición de grupos enteros. La creencia generalizada es que los pueblos indígenas viven en sus territorios rurales, pero la realidad es cruda: hay muchos indígenas que viven en zonas urbanas. Los indígenas que migran hacia dichas zonas son objeto de discriminación y, con frecuencia, no gozan de derechos básicos, ya que tienen un acceso limitado a los servicios de

salud, habitan en viviendas inadecuadas y sufren del desempleo.

Según los datos con los que cuenta el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR: 2014), desde 1997 hasta 2013 se han desplazado un total de 106.562 indígenas y, solo en el 2011, se desplazaron 4.080 indígenas en Colombia. Nuestro país vecino al sur –Ecuador– cuenta con el fuerte peso –simbólico y material– por tener la mayor población de refugia - dos en América Latina. Acoge 55.092 personas con el estatus de “refugiado”, entre los cuales el 70% son indígenas colombianos que huyen del conflicto interno armado.

Si empezamos a desagregar por pueblos indígenas específicos, los Wayúu con alrededor de 300.000 integrantes, conforman el grupo indígena más grande en Venezuela. Los Barí y los Yukpa tienen 3.500 y 1.000 miembros, respecti - vamente. En concordancia con las preocupaciones anteriores, según datos de la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) existen 102 pueblos

indígenas en riesgo de desaparecer. 32 de estos pueblos generan especial pre - ocupación, pues cuentan con menos de 500 personas. La Corte Constitucional colombiana declaró que existen 35 pueblos indígenas en riesgo de extinción física y cultural.

A partir de las arremetidas del proyecto paramilitar de despojo y terror, que se desarrollaron de 1998 hasta 2006 ─supuesta desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)─, con posteriores reactivaciones de los neoparamilitares (eufemísticamente denominados “BACRIM” o bandas criminales emergentes), cada vez es más frecuente el movimiento de indíge - nas hacia las cabeceras municipales y hacia las grandes ciudades colombia - nas, con pocas posibilidades de retorno voluntario sostenible. En otros casos, varios pueblos se han visto obligados a concentrarse en un reducido espacio de tierra para sobrevivir, lo que ha puesto en riesgo su cultura propia y ha generado conflicto con otras comunidades locales. El interés de los grupos armados ilegales por el control territorial generó que, entre los años 2009 y 2013, un total de 35 líderes indígenas fueran asesinados, en comparación con los 17 dirigentes asesinados durante el período 2003-2008. Según el portal *Verdad abierta*, en el que se cruzan datos de diversas fundaciones defensoras de derechos humanos, así como de organizaciones indígenas, “los pueblos más afectados por homicidios en el 2011 y a principios de 2012 han sido los zenúes, que reportan

un total de 13 dirigentes asesinados en el departamento de Antioquia, y los emberas, con 6 líderes asesinados en este mismo depar - tamento y otros 3 en el Chocó. Los awá, entre 2009 y 2011, han perdido a 80 de sus miembros" (*Verdad abierta*, 2013: 21).

Sin lugar a dudas, en el escenario colombiano pondera un cúmulo de preo - cupaciones que también reflejan la situación de grupos nómadas y seminóma - das de la Orinoquía y de la Amazonía colombiana. Se combinan y cruzan en esta tragedia nacional tanto los procesos de confinamiento ejercido por parte de grupos armados ilegales, como la presencia de "minas antipersonas", el reclutamiento forzado de sus hijos e hijas a las guerrillas, la violencia sexual que paramilitares ejercen contra mujeres y niñas, y la negligencia estatal que se refleja en la falta de seguridad alimentaria. Todos estos aspectos de la tragedia han alterado los patrones de movilidad de los pueblos jiw (Meta), nukak y Sicuani (Guaviare), Embera katío y kofán (Caquetá), los kankuamo (Cesar), iguanitos (Arauca), awá y epera (Nariño) y bari en la frontera entre Colombia y Venezuela.

Estudiantes indígenas en las universidades colombianas: un proceso reciente

La presencia de estudiantes indígenas en las universidades colombianas es un fenómeno de las últimas dos décadas que tiende a crecer rápidamente. El hecho de que los indígenas colombianos habitaran en comunidades rura - les y selváticas, con muy bajo nivel de escolaridad, ha provocado que, hasta hace apenas tres décadas, ningún indígena llegara a la universidad y eran muy pocos quienes cursaban la educación secundaria. Una de las principales consignas de la ONIC ha sido la formación de maestros bilingües para que se encargaran de la educación primaria en sus comunidades. A finales del siglo XX, gran parte de la educación primaria ya estaba orientada por principios etnoeducativos y los indígenas comenzaron a llegar a las universidades (*El Espectador*: octubre 2014).

Aún no se sabe con exactitud cuántos universitarios indígenas hay en el país. No hay rigurosidad ni colaboración en todo el sistema universitario ─Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN)─ que permita conocer una cifra exacta. Cálculos aproximados dan cuenta de más de 6000. En Bogotá, hay

aproximadamente 2.500, principalmente cursantes de ciencias sociales, ingenierías y ciencias de la salud. Actualmente, existen carreras de etnoe - ducación en 7 universidades del país, tales como la Universidad del Cauca, Universidad de La Guajira, Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Universidad Bolivariana de Medellín, Uni - versidad Distrital y Universidad de la Amazonía. Adicionalmente, se están iniciando programas a nivel de especialización y maestría en esta temática, como también programas de doctorado en educación multicultural, que incluye el tema de la educación para grupos étnicos. No obstante, con excepción de estos programas de etnoeducación, las universidades no cuentan con modelos pedagógicos específicos, que tengan en cuenta las particularidades culturales de los estudiantes indígenas ni las necesidades, cosmovisiones y sistemas de conocimiento tradicional de sus comunidades.

Por su parte, varias organizaciones indígenas regionales, por sí mismas o en alianza con universidades oficiales, están adelantando también sus pro - pios programas de educación especializada en las temáticas más pertinentes a su movimiento social. Ejemplo de ello fue la creación de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) en Cauca, la Escuela de Medicina Tradicional en Caldas, el Instituto de Educación Indígena en Antioquia, y la Escuela de Derecho Propio en Nariño. Esta nueva concepción educativa “no se reduce a las paredes de un salón, ni a las tres hectáreas de la sede principal en

el norte de Popayán. Se expande, como su raza, por los territorios de los nueve pueblos indígenas de esta región: Nasa, Ambualeño, Quizgueño, Polindara, Totoro, Kokonuko, Epeara Sipiadara, Yanacona e Inga” (Bolaños:2015:55). Y vale la pena señalar que, antes de la aparición de esta universidad, las auto - ridades tradicionales “ya habían creado el programa de educación bilingüe intercultural, para recuperar las cuatro lenguas que hoy practican y estudian en la universidad: namrik, siapede, quechua y nasa yuwe” (*El espectador*, 2014). En la UAIIN se ofrecen cinco programas (cuatro de pregrado y uno de maestría): 1) Licenciatura en Pedagogía Comunitaria; 2) Derecho Propio, 3) Comunicación Propia Intercultural, 4) Educación Bilingüe e Intercultural. La Maestría en Desarrollo con identidad (creada en conjunción con pueblos indí - genas de Brasil, Perú, México, Guatemala, Bolivia y Ecuador) es financiada por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Los pregrados se dictan en Tierradentro (Inzá), Jambaló y Santander de Quilichao (Cauca) y la maestría se dictan en la

sede central (Popayán). Hasta este momento la Universidad Indígena cuenta con 200 egresados y continúa atendiendo a más de 160 estu - diantes. Metodológicamente, los cursos en las carreras se imparten en cinco jornadas presenciales por año, cada una de 30 días durante 5 años.

La Universidad Nacional de Colombia y sus programas PAES y PEAMA

Desde el año 1997, se crearon en las cuatro sedes de presencia de la Uni - versidad (Bogotá, Medellín, Manizales y Palmira), a través de la Dirección Nacional de Bienestar Universitario, los programas especiales denominados PAES Y PEAMA.

El Programa PAES significa “Programa de Admisión Especial”, el cual busca facilitar el ingreso, mediante cuotas porcentuales, en el examen de admisión de estudiantes provenientes de: mejores bachilleres de municipios pobres de Colombia; b) bachilleres afrocolombianos; c) bachilleres indígenas; y d) “Ser Pilo Paga” (SPP) ─programa gubernamental para estratos 0, 1 y 2─. El programa PEAMAsignifica “Programa Especial de Admisión y Movili - dad Académica”, y es el derivado del PAES pero a nivel de la sede Manizales. Através del PEAMAque se hace el proceso de bienvenida, recepción, traslado, ingreso, adaptación, instalación en las residencias universitarias (tres mascu - linas y tres femeninas: para un total 140 estudiantes entre afrocolombianos/ as, indígenas y jóvenes pobres de todo el país), e incorporación a programas de bienestar (prevención y salud oral).

Metodología

El estudio realizado se enfocó desde lo cualitativo, dado que buscaba aprovechar la potencialidad de las entrevistas en profundidad, a través de las voces de solamente tres entrevistados, con el objeto de llegar a resolver las tres preguntas de investigación centrales, a saber:

1) ¿Cómo son los espacios de inserción social y académica de los estudiantes indígenas en una ciudad como Manizales?

2) De igual modo, ¿cómo han sufrido procesos de exclusión en los diversos espacios de la ciudad de Manizales?

3) ¿En qué medida las universidades han sabido integrar o no sus saberes ancestrales (oralidades) con las dinámicas específicas del mundo académico (bilingüismo, lectoescritura, investigación)?

Presentación y caracterización de nuestros entrevistados/as

¿***Quiénes son?***

Luz Marina Zaita Remuy, 24 años, madre de un niño de 7 años. Repre - sentante del pueblo Tikuna, estudiante de octavo semestre del pregrado en Gestión Cultural. Actualmente haciendo trabajo de grado.

Dean Sabir Fariratofe, 22 años, soltero, estudiante de quinto semestre del pregrado en Gestión Cultural. También es músico.

Julio Mozombite, 22 años, estudiante de sexto semestre de la Universidad Nacional de Colombia. Practica karate y ha sido representante del Departa - mento de la Amazonía ante los Juegos Deportivos Nacionales organizados por el Departamento Administrativo del Deporte, la Recreación, la Actividad Física y el Aprovechamiento del Tiempo Libre (COLDEPORTES).

Todos son originarios de la Amazonia colombiana, enaltecida como el “pulmón de la humanidad” y reconocida como el más grande cruce de fron - teras nacionales en Suramérica, el cual se constituye en un extenso territorio mayoritariamente selvático, que cubre en el caso colombiano el 35% de su territorio y el 61% de los bosques naturales en Colombia. Allí viven 44 pue - blos indígenas.

Si lo abordamos desde la perspectiva meramente administrativa, la Ama - zonia tiene una superficie de 403.348 km2 en lo que corresponde a los depar - tamentos de Amazonas, Caquetá, Guainía, Vaupés y Putumayo. La región permaneció relativamente marginada de la vida del resto de la nación. His -

tóricamente, fue región de enclaves extractivos de recursos naturales y de la labor misionera de grupos religiosos. El auge cauchero dio lugar a abusos y excesos de violencia, como los de la tristemente famosa empresa Casa Arana –

Peruvian Amazon Rubber Company–, que ocasionó la muerte entre 1900 y 1910, de cerca de 40.000 indígenas (Pineda, 1987:34). La disputa con los intereses de los caucheros llevó al país, en 1932, a un conflicto bélico con Perú.

Análisis de los resultados: procesos de integración social- académico en el campus universitario versus espacios de exclusión social en el ámbito de la ciudad de Manizales

La presencia de estudiantes indígenas en la Universidad Nacional de Colombia no ha conducido a la implementación de estrategias específicas para su atención. No existe un departamento o área encargada de atender a los indígenas o afrocolombianos para hacer frente a las problemáticas académicas. En cuanto al rendimiento académico, existen diferencias importantes entre los estudiantes indígenas y no indígenas en la Universidad Nacional de Colombia. Calificaciones más bajas, dificultades en los cursos relacionados con las matemáticas, en la redacción de ensayos, en el manejo de las TICS, y en la comprensión de grandes volúmenes de lectura, tal y como exige la mejor universidad estatal de Colombia. A esto se suma la complejidad de la comprensión de lecturas en inglés. Ello denota no solamente la exclusión de sus lenguas nativas, sino que, a pesar de contar con cuatro cursos a lo largo de sus carreras de lo que en la academia colombiana se denomina "segunda lengua", los estudiantes indígenas encuentran otro "cuello de botella" u "obstáculo en el camino". En forma trivial, los profesores universitarios aluden a que dichas diferencias en el rendimiento se deben a una cuestión del carácter, pues los estudiantes (indígenas) son, en general, más retraídos y poco participativos en las clases, lo cual afecta negativamente al rendimiento académico, debido a que el entorno universitario privilegia la discusión y el debate. Coinciden en que la diferencia radica en una dificultad de adaptación.

Qué paradoja. Estas diferencias culturales no son entendidas ni siquiera por profesores que poseen doctorados, han publicado libros y viajan por muchos países del mundo. No les cabe en la cabeza (a los profesores y a sus compañeros) que "escuchar" es un reflejo de respeto y de la tradición indígena amazónica, más que el "hablar". Permanecer en silencio y hablar en voz baja adquieren otros significados y sentidos para las poblaciones indígenas amazónicas.

Los tres entrevistados señalan que es grave que algunos indígenas uni - versitarios, al principio de sus carreras, ocultan o niegan deliberadamente su

etnicidad, a modo de vergüenza. Sin embargo, con el tiempo entienden que sus vestimentas, modos de habla, y "silencios comunicativos" son parte de su riqueza identitaria. Y por ello, resaltan significativamente el apoyo recibido por parte de muchos estudiantes de los colectivos "militantes" de la izquierda en la universidad pública. Tras todo ese enriquecedor pero traumático camino, llegan a entender que siempre deben sentirse orgullosos portadores de sus identidades indígenas.

Un reto que enfrentan los estudiantes indígenas en la UNALes la alimen - tación, puesto que tienen acceso a productos alimenticios baratos, de mala cali - dad y antes desconocidos. Este cambio en la dieta y las condiciones precarias de salud, pueden generar enfermedades que no padecían en sus resguardos, lo cual se recrudece por los bajos ingresos económicos que limitan la atención de los padecimientos en clínicas u hospitales.

Las voces de los jóvenes amazónicos: las miradas de Luz Marina Zaita Remuy, Dean Sabir Fariratofe y Julio León Mozombite

En el cruce metodológico-conceptual del trabajo realizado, se quisieron construir dos categorías de análisis: una desde la inclusión y otra desde la exclusión.

A efectos de la investigación, se entendió la discriminación como cual - quier situación que niega o impida el acceso en igualdad a cualquier derecho, pero no siempre un trato diferenciado será considerado discriminación. Por ello, debe quedar claro que, para efectos jurídicos, la discriminación ocurre solamente cuando hay una conducta que demuestre distinción, exclusión o restricción, a causa de alguna característica propia de la persona que tenga como consecuencia anular o impedir el ejercicio de un derecho.

Desde la inclusión, se perciben los modos de integración de las diferencias, en la medida de un enfoque "intercultural" y no meramente "multicultural". La interculturalidad permite el cruce de sentidos, el conocer la significación social de las diferencias, a través de las prácticas sociales. Desde esa perspec - tiva, plantearé que la inclusión de los estudiantes indígenas universitarios se circunscribe a la Universidad Nacional de Colombia (sede Manizales), teniendo en cuenta que ahí viven (habitan en las Residencias Universitarias con estu - diantes de todas partes del país). La exclusión, en cambio, la sufren o padecen

cuando salen de la zona de confort en la UNAL y deben hacer compras o trámites en otros espacios no universitarios.

Se encontró que Julio, Dean y Zayta configuran sus procesos de inclusión en el ámbito universitario a partir de la fortaleza de sus personalidades indi - viduales, apropiándose e interiorizando el complejo simbólico-cultural que ellos perciben, no solamente en la Universidad Nacional de Colombia, sino también en la propia ciudad de Manizales en la que habitan.

Desde la *exclusión* o discriminación, se encontraron conductas de rechazo implícito o explícito, directas o simuladas, que incitan a la invisibilidad, a la imposibilidad de acceder a espacios privados, o al malestar e incomodidad ante miradas risueñas o despectivas, entre otras. La mera carencia de capaci - dad económica para acceder al consumo, sumado al letrero de “este lugar se reserva el derecho de admisión” son fronteras simbólicas (y no tan simbólicas) que conllevan a la exclusión de los jóvenes indígenas universitarios.

La *inclusión* es sinónimo, en el caso que nos ocupa, de la seguridad que da encontrarse en la zona de “seguridad” y “confort” del ámbito universitario. Ese es el “adentro”, el cual se refleja y expresa, en el caso de los estudiantes indígenas de la UNAL, a través de la efectividad de las políticas estudianti - les de esta universidad. Dichas políticas se cristalizan en los dos programas especiales anteriormente señalados (PAES y PEAMA).

Los mismos proveen servicios de salud (odontología y primeros auxilios), servicio de transporte gratuito (conexión entre los tres campus universitarios), servicio de comedor (lunes a sábado, almuerzo y cena, no incluye el desayuno) y una oficina de divulgación cultural. Esta última es significativamente impor - tante en la inclusión social de los estudiantes de las minorías, en tanto propicia la denominada “semana de la interculturalidad”, que incluyen a todas las regiones del país, así como grupos étnicos (indígenas de 12 grupos étnicos de todo el país y afrocolombianos) en aspectos como “muestra de gastronomía”, “danza” y “vestidos típicos”.

Pero, más allá del muro universitario, se encuentran los “peligros del afuera” o la “exclusión de las diferencias**”.** Para los tres entrevistados, la *exclusión* o discriminación adquiere ribetes de abierta o disimulada. Y los tres coinciden en

que ambas duelen por igual, pues la abierta la sufren en bares, restaurantes o librerías ajenas al ámbito universitario. Por el contrario, la “disimulada”, la perciben cuando en una calle cualquiera observan a una persona que viene frente a ellos a 30 o 40 metros y, cuando se dan cuenta que se cruzarán con ellos en el “andén”, cruzan la calle o avenida y pasan por otro lado. Eso es pan de todos los días.

Por lo anterior, es pertinente que “leamos” a Dean: “venía caminando en una noche a media luz, cuando vi venir de frente a tres señoras, una de ellas hablando por celular. Cuando ellas me vieron, inmediatamente pasaron a la

otra calle de enfrente y apretaron sus bolsos, y aceleraron el paso”. Visualizar la demarcación de los territorios, de lo que para muchos constituye la “segu - ridad”, se enmarca en el fenotipo, en la vestimenta, en la marca registrada de la identidad, como si no tuvieran bastante los indígenas colombianos con el desplazamiento forzado. La “repulsión” o “el miedo a sus presencias” suena exageradamente ridículo, pero sucede.

En el mundo de las apariencias, Colombia ocupa el primer lugar en cirugías estéticas en América Latina, tanto por costos como por la llamada calidad del servicio “estético”. Es por eso que existe un parámetro de “belleza” muy occi - dental, pero, a su vez, frágil y fuertemente superficial, banal, ligero y reflejo de la mediocridad reinante: en ese mundo de las apariencias (Bauman, Lipovesky, etc.), los jóvenes indígenas no “satisfacen” los parámetros de belleza. Por ello, es pertinente la mirada de Luz Marina Zaita: “me gusta bailar y divertirme, y generalmente lo hacemos dentro de las residencias universitarias. Afuera sería imposible asistir, no solamente por costoso (sic) del licor, sino porque no tengo ropa ni maquillaje para que me dejen entrar. Supe de amigas de otros pueblos indígenas a las que no las dejaron entrar en un bar a escuchar música, ni siquiera para ir a bailar”.

Aunque la Universidad Nacional de Colombia, a través del PEAMA y de las Residencias Universitarias, les cubre el alojamiento gratuito y dos comidas diarias (de lunes a sábado), lo cierto es que, para cubrir los desayunos de lunes a lunes, así como las comidas de fines de semana y las fotocopias (cuando no encuentran un libro en la biblioteca o en la base de datos), los estudiantes indígenas se ven abocados a buscar trabajos de medio tiempo o “un cuarto de

tiempo" como ellos lo llaman, trabajo a destajo y por horas.

Uno de esos casos lo constituye Julio Mozombite, de la etnia Ticuna y estudiante de Gestión Cultural de la UNAL sede Manizales. Julio practica karate, ha sido representante de la Amazonia en Juegos Deportivos Naciona - les, pero eso no ha sido suficiente para obtener becas que complementen la manutención de ese 40% de alimentación que no cubre la universidad pública en la que estudia. "He trabajado de mesero, he lavado pisos, automóviles, mucho trabajo por horas, y en muchas circunstancias por benevolencia de personas que me ayudan, pero no son muchas las ocasiones de apoyo. Muchos domingos completos no he comido nada, y recién puedo probar comida el lunes al mediodía. Agua y galletas desde el domingo que me despierto hasta el lunes al mediodía. Si tengo clases los lunes, es difícil concentrarse con el estómago vacío".

En síntesis, las conductas discriminatorias señaladas por los estudiantes indígenas en Manizales fueron, principalmente: a) Impedir el acceso a estable -

cimientos de diversión nocturna; b) Impedir el acceso a restaurantes y bares; c) Rechazo en empleos de servicios al público; d) Sutiles discriminaciones por parte de compañeros/as universitarios/as, especialmente al no invitarlos a fiestas, o alejarse cuando los docentes solicitan trabajos grupales; e) Algunos/ as han señalado que cuando obtienen trabajos informales, los "jefes" en dichos espacios laborales han establecido diferencias en los salarios, las prestaciones y las condiciones laborales para trabajos iguales; f) Una de ellas señaló haber sido demorada en un servicio de urgencias de un hospital público en Manizales, y ser atendida después de otras personas pese a haber llegado antes que dichos pacientes de urgencias; y g) Burlas despectivas por sus vestimentas, fenotipos, olores, o solamente por sus acentos o actos de habla.

A modo de conclusiones

Del trabajo realizado es posible derivar tres grandes conclusiones, a saber: 1) Los planes y programas curriculares desarrollados en la Universidad Nacional de Colombia son inadecuados para la interculturalidad con grupos poblacionales diversos, indígenas y afrocolombianos, por la sencilla razón de que son excluyentes, pues están diseñados para un alumnado homogéneo, evi - denciando una marcada incompatibilidad del sistema educativo universitario con

las culturas indígenas. Esto puede menguarse si se incluyen herramientas que permitan a los docentes y estudiantes compañeros de jóvenes indígenas el fomento de la inclusión e interculturalidad dentro de las aulas y fuera de ellas. El fomento de una visión intercultural en las universidades demanda algo más que la voluntad de los profesores, es necesario que cuenten con herra - mientas que les permitan realizar tal labor.

2) Los jóvenes son particularmente vulnerables en los entornos urbanos. Sin poder y marginados de la sociedad urbana en la que viven, tampoco tie - nen la posibilidad de conservar y desarrollar su identidad cultural. Entre este grupo de personas que sufren la discriminación e intolerancia encontramos: las mujeres y niñas; los migrantes, desplazados y refugiados; la población negra, indígena y demás grupos étnicos y campesinos.

Sin embargo, en las universidades colombianas la vulnerabilidad se reduce, en la medida en que no existen, por lo menos abiertamente, prácticas de exclu - sión. La exclusión, se presenta o se da en los escenarios de las ciudades a los cuales llegan los jóvenes indígenas a cursar estudios universitarios, pero no en los ámbitos académicos propiamente dichos.

La estancia de un joven indígena en la universidad tiende a ser conside - rada transitoria. Frente a ello se tienen dos caminos: a) la asimilación; y, b) la

desestabilización que conlleva al abandono o la deserción. En el primer caso, para poder sobrevivir en la universidad, no le queda otro camino que asumir las reglas del juego de la academia occidental o, por el contrario, regresar a su resguardo con la frustración del fracaso académico. La realidad, con la cual se enfrentan los estudiantes indígenas en las universidades, es la reproducción de las estructuras de desigualdad y de exclusión de las ciudades.

3) La vulnerabilidad educativa es el complejo escenario de posible fracaso en el ámbito académico. Proliferan decenas de estudios que relacionan grupos étnicos con bajo nivel socioeconómico y ello con los más bajos resultados educativos. Lo anterior conlleva a predecir que los estudiantes indígenas en su mayoría no alcanzarían los requisitos mínimos para “sobrevivir” en la univer - sidad. Apesar de todo, desde muchos enfoques se asume a la educación como una estrategia para contribuir al desarrollo cultural de las minorías indígenas, a partir de la

creación de condiciones de igualdad de oportunidades y, en consecuencia, de la posibilidad de alcanzar niveles formativos más elevados y ajustados a las necesidades curriculares de las sociedades en las que habitan (UNESCO, 2008: 43). Se observa una relación de dominación de los saberes occidentales a partir de sus disciplinas estatuidas (matemáticas, sociología, antropología, economía, ingenierías, etc.), lo cual conlleva a situaciones de vulnerabilidad en sus rendimientos académicos.

Bibliografía

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) 2014a *Informe desplazamiento forzado en Colom - bia* (Bogotá: ACNUR).

Agencia de las Naciones Unidas para el apoyo de los Refugiados (ACNUR) 2014b *La situación Colombia. El caso de los pue - blos indígenas* (Bogotá: ACNUR).

Bejar, R. 2003 "Prejuicio y discriminación racial en México" en *Revista mexicana de sociología* (México: UNAM) Nº 31(2). Bolaños de Tattay, G. 2015 *La Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN): un proceso que consolida, construye y revitaliza las culturas desde la acción organizativa.*

(Popayán: Universidad Autónoma Indígena Intercultural, UAIIN)

Departamento Administrativo Nacio - nal de Estadísticas (DANE) 2005 La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos (Bogotá: DANE) en <http://www.dane.gov.co/files/censo2005/ etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos. pdf> acceso 2 de julio de 2016. Departamento Nacional de Planeación (DNP) 1997 *Los Pueblos Indígenas de Colom - bia – Desarrollo y Territorio* (Bogotá: TM Editores; Departamento Nacional de Planeación).

El Espectador 2014 "Por la memoria ances - tral, la primera Universidad Autónoma Indígena del país" (Bogotá) 16 de octubre de 2017 en <https://www.elespectador.com/ noticias/nacional/memoria-ancestral-pri - mera-universidad-autonoma-indigena-ar - ticulo-522413> acceso 25 de marzo de 2018.

La verdad abierta 2014 “Nariño convul - siona” en <https://verdadabierta.com/ narino-convulsiona/ /> acceso 4 de julio de 2016.

Pineda Camacho, R. 1987 *El ciclo del caucho (1850-1932)* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia).

Universidad AutónomaIndígena Intercultural (UAII) 2013 “La Universidad Autónoma, indígena e intercultural- UAII: Un pro -

ceso para consolidar y cualificar la edu - cación indígena y comunitaria en el marco de la Interculturalidad*”* en <http://www. cric-colombia.org/portal/universidad-auto - noma-indigena-intercultural-uaii/> acceso 20 de enero de 2013.

UNESCO 2008 *La educación inclusiva: el camino hacia el futuro* (Ginebra: Conferen - cia Nacional de Educación, cuadragésima octava reunión del Centro Internacional de Conferencias).

— PARTE II —

Cuestión social y derechos humanos

Proteção social e questão social dos indígenas urbanos em cidades transfronteiriças do Alto

Solimões

Heloísa Helena Corrêa da Silva *

Prólogo

Este capítulo é parte do relatório de pesquisa da autora, elaborado entre 2013 e 2015, Durante o estágio pós-doutoral no Programa Estudos de

Pós Graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, sob a orientação da professora doutora Aldaíza Sposati. A

pesquisa foi circunscrita no contexto do fenômeno sociocultural das populações tradicionais que habitam cidades amazônicas, expondo as per - cepções da pesquisadora e um conjunto de ideias acerca da Proteção Social transnacional, no contexto da tríplice fronteira do Amazonas/Brasil–Taba - tinga – Colômbia/Letícia e Peru/Santa Rosa, que são defendidas a partir de pesquisa bibliográfica e documental, confrontadas a partir das técnicas de observação sistemática e diálogos com os sujeitos da pesquisa, com o objetivo de problematizar a questão social dos indígenas urbanos e a proteção social que os estados nacionais garantem aos mesmos, em espaços transfronteiriços. Sabe-se que ao longo dos séculos os povos indígenas das Américas têm em suas organizações sociais, complexos sistemas de pensamentos elaborados e modos próprios de produzir, armazenar, expressar, transmitir, avaliar e ree - laborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo, contribuindo para a proteção do "homem e do sobrenatural".

Esses sistemas foram desmontados e sobre eles erguidos novos sistemas e formas de organização, nas quais, o homem e o sobrenatural têm pouca ou nenhuma importância. A organização da sociedade e dos espaços sob a ótica ocidental é a pedra angular, a base para a problematização da "questão indí - gena", que requer especial atenção aos segmentos mais vulneráveis.

* Professora da Universidade Federal do Amazonas – Departamento de Serviço Social - DSS e Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazonas - PPGSCA. Correio eletrônico: hhelena@ufam.edu.br.

O desmonte dos complexos sistemas das sociedades indígenas motivou a migração para cidades de milhares de indígenas por toda América, e nas cidades, os indígenas tiveram pouco acesso. O objetivo deste capítulo é pro - blematizar a questão social dos indígenas urbanos e a proteção social que os estados nacionais garantem aos mesmos, em espaços transfronteiriços, tomando como participantes, o segmento populacional criança e adolescente. No processo de confronto entre a literatura consultada e a realidade empí - rica utilizou-se as produções de Gasché (2008), pela importante tipificação da população, cultura e economia que este pesquisador tem da região Pan-Ama - zônica e Salama (1999 e 2012) pela análise sobre as economias informais na América Latina. E, em face, ao *mix* socioespacial os dados documentais e bibliográficos ainda foram confrontados com a realidade empírica e valida - dos conforme recomendam

Sposati e Paugam (2012), buscando compreender as expressões da “questão social”, que exigem da proteção social, formas de combate às desigualdades sociais, apresentando-se a “questão indígena” como forte componente das desigualdades sociais do *locus* pesquisado.

No transcorrer da pesquisa que subsidiou a elaboração deste capítulo de livro buscou-se intercâmbio com pesquisadores dos países fronteiriços: Colômbia e Peru, o que possibilitou a abertura de diálogo com outros sabe - res e subáreas das ciências humanas, para além do serviço social, que é a área de atuação da autora. Por aproximações sucessivas, a antropologia, bem como, a sociologia possibilitaram desvelar do objeto de interesse da pesquisa e ampliando a abordagem do estudo sobre a Proteção Social aos indígenas urbanos nas cidades mencionadas, no caso delimitado para este capítulo, a cidade de Tabatinga-AM.

Para este capítulo de livro procedeu-se com recorte o geográfico e man - tiveram-se os dados da situação de descriminação e exclusão dos indígenas na Amazônia, no caso específico, os que habitam a cidade de Tabatinga, des - tacando o segmento criança e adolescente e a proteção social que o Estado brasileiro dispõe para o aludido segmento populacional.

Verificaram-se as competências do Estado na criação de políticas públicas para viabilizar meios de tornar as cidades menos desiguais em relação aos indígenas que enfrentam os desafios de habitar espaços citadinos e ressalta-se que a cidade delimitada e as demais pesquisadas são “áreas sensíveis”, pos - suindo reputação duvidosa no item economia informal ou não contabilizada.

O locus da pesquisa e resultados obtidos

A pesquisa bibliográfica e documental1 indicou que a Pan-Amazônia ou Amazônia Internacional, também denominada, em 1.750, pelo naturalista ale - mão Alexander Von Humboldt, de Hileia Amazônica ou Amazônia Clássica, quando da divisão de fronteiras entre as coroas da Espanha e Portugal, acon - tecida em 1750, abarcou os seguintes países: Bolívia, Peru, Equador, Colôm - bia, Venezuela, Guiana Inglesa (República das Guianas), Guiana Holandesa, Guiana Francesa, com uma extensão de 7.584.421 km2 e com 3.600.000 km 2

de floresta contínua.

Para melhor compreensão das fronteiras estabelecidas procedeu-se com breve digressão; informando que, quando as fronteiras do Brasil foram demar - cadas ficou na pendência a Capitania da Costa do Cabo Norte, denominada de Capitania do Maranhão e Grão Pará, posteriormente denominada apenas de Capitania do Grão Pará e a recém-criada Capitania de São José do Rio Negro (Amazonas, Roraima, Rondônia,). As duas capitanias ficaram definitivamente para a coroa de Portugal; ambas, com uma extensão de 3.581.180 km^2.

Apesquisa bibliográfica registrou que no século XIX, com a proclamação da República do Brasil em 1889, a Hileia Amazônica ou Amazônia Clássica, ficou constituída pelos Estados Pará, Maranhão, Amazonas, e os territórios do Acre, Roraima e Rondônia. E somente no início do século XX, é que a questão do Amapá foi resolvida, e este, integrado à Hileia Amazônica, como território. Na atualidade a Amazônia Legal compreende os Estados do Amapá, Pará, Amazonas, Roraima, Acre, Rondônia, Mato Grosso, Tocantins e parte do Maranhão. Sua população, segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geo - grafia e Estatística - IBGE de 2011, é de 18.899.576 habitantes, possuindo uma área de 4.706.905 km,2 sua extensão linear de Norte ao Sul, é de 2.356 km e 3.522 km de Leste ao Oeste.

A tríplice fronteira do Amazonas (Brasil) - Letícia (Colômbia) – Santa Rosa (Peru) situa-se no denominado Trapézio Amazônico2 e foi o cenário de problematização para desvelar a desproteção social, imbricada na “questão indígena”, sob a qual está imersa a Amazônia urbanizada, cujas cidades osci - lam entre o urbano e o rural e têm em seu contingente populacional homogêneo até 50 mil habitantes.

1 Site do Memorial da América Latina: <http://www.memorial.org.br/>. Consultado entre abril de 2014 a março /2015. Visitas efetuadas em dezembro /2013, maio e outubro de 2014. Apud Corrêa da Silva (2015).

2 Termo utilizado pela geógrafa Berta Becker quando se refere à tríplice fronteira men - cionada. Ver Becker (1992 y 2015).

A digressão histórica mostra que em meados do século XVII próximo à foz do Rio Solimões mais uma aldeia é fundada pelos jesuítas na Amazônia. Em 1766

um posto militar e um posto fiscal foram criados por determinação da coroa portuguesa, objetivando o trato da região fronteiriça com a Colômbia e Peru, na época, ainda sob o domínio da coroa espanhola. Oresponsável pelo estabelecimento do posto militar na região foi Fernando da Costa Ataíde Teves, que formou também um posto de guarda de fronteiras entre os domínios do Reino de Portugal e da Espanha, além de outros postos militares. Formou-se a partir de então a povoação de São Francisco Xavier de Tabatinga. 3

De acordo com a literatura consultada, antes de Tabatinga constituir-se em forte militar da coroa portuguesa, El Marco subsistia, principalmente, pelas relações cotidianas tecidas com Letícia e Frame, situação que segue após a implantação do posto militar e fiscal e a nova denominação de El Marco para Vila São Francisco Xavier de Tabatinga. De acordo com a literatura consultada a cidade de Tabatinga é resultado de muitas lutas.

Letícia (Colômbia) e Tabatinga (Amazonas-Brasil) são duas cidades fron - teiriças que surgiram a partir de um longo e controverso processo para a definição de áreas de influência e controle territorial na Amazônia, antes dos poderes coloniais e Estados pós-nacionais. Foram cidades que nasceram juntas e se separaram por trocas entre as coroas de Espanha e Portugal e por interes - ses relacionados com os mercados regionais e globais e por fluxos migratórios que atravessavam a bacia do rio Amazonas. O que não se aplica à Santa Rosa do Peru.

A cidade de Tabatinga sede do município encontra-se localizada no meio da maior floresta tropical do planeta, a selva amazônica, à margem esquerda do rio Solimões, fazendo fronteira com a Colômbia, por via terrestre e com Santa Rosa do Peru por hidrovia. Possui uma área de 3,239.3 km²; coberta por florestas (altas, baixas e pouco densas) e, hidrograficamente, pertence à bacia do rio Amazonas, banhada pelos rios Solimões, Içá e Japurá vários de seus afluentes, tais como: Hapapóris, Traíra, Puretê, Puruê e Cunha. Próximo de Tabatinga encontram-se duas grandes ilhas fluviais: Santa Rosa - Peru e Aramaçá - Brasil. Tabatinga situa-se na mesorregião do estado do Amazonas e na microrregião do Alto Solimões4 e fica ao oeste do estado do Amazonas.

3 Acervo da biblioteca Latino-Americana Victor Civita. Memorial da América Latina. <www.memorial.org.br/biblioteca> apud Corrêa da Silva (2015).

4 Desde os anos 90 do século XX o IBGE criou dentro dos estados

nomenclaturas dentro de cada região. Porém, para efeito deste artigo, a exemplo de outros trabalhos desta pesquisadora far-se-á referência a esta área geográfica como sendo a Região do Soli - mões, que abrange dez municípios e que em suas extensões territoriais são fronteiriça com os países Colômbia e Peru.

O aquecimento da economia através do setor comercial de Tabatinga é visível. E as informações oficiais de que o município tenha um alto custo de vida, devido à distância geográfica em relação à Manaus,5 procedem; não obstante, requerendo de melhor logística, que possibilite o transporte e garanta um menor preço na relação compra X venda.

O fato é que houve nos últimos dez anos uma melhoria na qualidade de vida dos tabatinguenses. Esse quadro merece destaque, pois, os tabatinguenses contam com os produtos peruanos e colombianos, que lhes são vendidos em preços módicos, como “beneficio” da Aliança do pacífico,6 que movimentam 40% do Produto Interno Bruto da América Latina.

Arealidade empírica observada, cruzada e relacionada com a vasta biblio - grafia pesquisada evidenciou que o fluxo comercial na região do Alto Solimões de modo geral, ocorre de forma mais intensa pelos fatores que se seguem: Na oferta de bons produtos, em face, a Aliança do Pacífico, da qual participa Colômbia e Peru. Bem como, pela condição de consumo dos Amazônidas – brasileiros inseridos nos programas sociais do governo federal brasileiro, como o Programa Bolsa Família - PBF e Benefício da Prestação Continuada - BPC –, sem esquecer o Programa Cidadão do governo do Estado do Amazonas, em vigência nos últimos dez anos, com menor intensidade nos últimos quatro anos. Os programas sociais chegam a menor escala para o segmento focado neste trabalho; constatou-se que as informações do quantitativo populacional indígena de acordo com o Censo do IBGE (2010) indicam ter o Estado do Ama - zonas, a maior população indígena do Brasil, sendo indivíduos de 66 etnias espalhados no imenso do território composto por 62 municípios, com uma diversidade cultural de 29 línguas. O que exige um olhar redobrado por parte do Estado brasileiro no item proteção social para esse segmento, podendo-se afirmar que há pouca cobertura protetiva estatal.

A pesquisa empírica contabilizou através do censo do IBGE (2010) que o total de índios do Brasil é de 817.963 pessoas, sendo que o Estado do Amazonas

5 A distância entre Tabatinga – Manaus em linha reta é de 1.108 e via por fluvial é 1.573. /sites/8100/8133/ Distância dos Municipios em relação à capital.

6 Pacto do Pacífico ou Aliança do Pacífico – É formada pelos países do Chile, Colôm - bia, Peru e México e tem por premissa a integração regional; até porque nunca foram admitidos no MERCOSUL, talvez pela questão óbvia da geografia política. Estes países construíram, ao longo dos últimos dez anos, um círculo virtuoso: sanearam as suas economias, mantiveram taxas sustentadas de crescimento, diminuíram sensivelmente o desemprego, melhoraram os parâmetros sociais notadamente nos itens educação, segurança, transporte público e saneamento, e colocaram as suas empresas no circuito do mercado mundial, mediante tratados de livre comércio com vários países, inclusive com os Estados Unidos e a União Europeia. Referindo-se ao Pacto do Pacífico o Pre - sidente do Peru expressou que: "...O pacto do Pacífico não é uma ideia romântica; o mesmo se apoia na economia interna dos nossos países..." apud Corrêa da Silva (2015).

ocupa primeira colocação no ranking nacional por estados, com um total de 168.680 índios, a saber: Conforme quadro abaixo:

Quadro 1. Distribuição da População Indígena - ranking por estado

ESTADO FEDERATIVO	QUANTITATIVO DE INDÍGENAS	RANKING
Amazonas	168.680	1º
Mato Grosso do Sul	73.295	2º
Bahia	56.381	3º
Pernambuco	53.284	4º
Roraima	49.637	5º
Mato Grosso	42.538	6º

São Paulo 41.794 7º

Pará 39.081 8º

Maranhão 35.272 9º

Rio Grande do Sul 32.989 10º

Fonte: IBGE (2010).

Os dados coletados pelo IBGE (2010) ainda revelam os dez municípios do Estado do Amazonas com maior população indígena na cidade: 1° São Gabriel da Cachoeira Amazonas 29.017 2° São Paulo de Olivença Amazonas 14.974 3° Tabatinga. Omunicípio de Tabatinga notabiliza-se por possuir a terceira maior população indígena do Estado do Amazonas e do Brasil – oriundos das etnias Tikuna e Kokama –, sendo superado apenas pelos municípios de São Gabriel da Cachoeira e São Paulo de Olivença, que ocupam, respectivamente, a pri - meira e segunda colocação em número de munícipes autodeclarados indígenas. Com relação à faixa etária, vale-se a pesquisa do Censo Demográfico

do IBGE (2010) para mostrar que do total de 14.855 pessoas indígenas do município de Tabatinga do estado do Amazonas há predominância da popu - lação indígena infanto-juvenil na faixa etária de 0 a 17 anos, com um total de 7.913 pessoas, o que equivale em termos percentuais a mais de 50% do total da população. Na faixa etária de 0 a 14 anos há um total de 6.823 indígenas, equivalendo a percentual de 45,93% da população autodeclarada indígena. Dentre os Municípios com as maiores proporções de população indígena

do país, por situação do domicílio no Amazonas – 2010, o IBGE (2010) aponta que Tabatinga possui 88,2% de sua população indígena vivendo no meio rural, correspondendo em números absolutos a 14.036 pessoas.

Quadro 2. População Indígena em Tabatinga/Amazonas

Faixa etária

Total em 2010

Percentual em relação aos municípios brasileiros

0-4 anos 2.494 4,77 77%

5 a 9 anos 2.300 4,4%

10 a 14 anos 2.029 3,88%

15 a 17 anos 1.090 2,09%

18 ou 19 anos 598 1,14%

20 a 24 anos 1.345 2,57%

25 a 29 anos 1.057 2,02%

30 a 34 anos 919 1,76%

35 a 39 anos 715 1,37%

40 a 44 anos 499 0,95%

45 a 49 anos 435 0,83%

50 a 54 anos 368 0,7%

55 a 59 anos 277 0,53%

60 a 69 anos 433 0,83%

70 anos ou mais 296 0,57%

Fonte: IBGE (2010).

Segundo as pesquisas desenvolvidas pelo IBGE (2010), apenas um pequeno percentual da população indígena reside na área urbana de Tabatinga, o equi - valente a 819 pessoas indígenas. E, o maior percentual, reside no meio rural, distribuídos em 41 (quarenta e uma) comunidades situadas em terras Indígenas,

de onde retiram o sustento. Discordo do quantitativo indicado no censo do IBGE (2010), pelo que exponho na sequência. Destaca-se que o número de pessoas indígenas na área urbana do município, identificadas pelo IBGE, com base no critério da autodeclaração tem sido questionado em sua sistemática; pois, o aumento populacional nas cidades da selva amazônicas, relaciona-se às migrações, nas quais, a migração indígena ganha destaque.

O que se constatou durante a pesquisa foi que, devido aos inúmeros pre - conceitos que a população indígena sofre, corrobora para que na área urbana, os indígenas não se declararem índios, o que dificulta identificação dessa expressiva parcela populacional no *locus* delimitado. E ainda, que a herança cultural indígena se traduz no modo de ser e viver das populações conside - radas tradicionais na Amazônia e ganha visibilidade nas lutas por espaços e sobrevivência nas cidades amazônicas.

A população tradicional em seus extratos indígenas e não indígenas, que migrou das aldeias e áreas rurais para a cidade de Tabatinga passou a habitar em maior número e com menor qualidade material de vida na cidade, em dois bairros indígenas Umariaçu I e II, situados na sede do município, ao lado do aeroporto, com acesso e visibilidade ao rio Solimões e à floresta Amazônica, evidenciando os laços com o ambiente natural, em ambiente citadino pouco favorável.

Aobservação empiricamente dada da realidade possibilitou constatar que os desafios enfrentados pelos indígenas na cidade carecem da compreensão por parte dos não indígenas, principalmente, quanto a educação do segmento criança e adolescente que fica dentro desse processo, em maior vulnerabilidade à exclusão e desqualificação social. 7

A situação de exclusão e desqualificação social, que esses segmentos são submetidos motivou a problematização da pesquisa questionar sobre o futuro dos segmentos étnicos da Pan-Amazônia. Em que pese os direitos indígenas serem considerados como Direitos Universais; e ainda, o reconhecimento de suas culturas como Patrimônio Imaterial da Humanidade, o preconceito por parte dos “não índios” ganha visibilidade nos diferentes espaços citadinos. Contra o preconceito que leva aos processos de exclusão e desqualificação social, os indígenas da tríplice fronteira promovem eventos no intuito de pre - servar, fortalecer e transmitir suas culturas, também para as crianças e adoles - centes,

como reafirmação étnica, rituais que ressaltam o homem sobrenatural que tem o poder de sanar problemas e realizar passagens histórias. Dentre esses eventos pode-se citar a organização do Festival das Tribos do Alto Solimões. O Festival das Tribos do Alto Solimões é um grande evento cultural que reúne a disputa entre os adeptos da onça pintada e da onça preta no “onçó - dromo”. No “onçódromo” cada agremiação apresenta suas alegorias, coreo - grafias e animação das torcidas para agradar a comissão julgadora dos itens observados. Isso se traduz num belo espetáculo de cores e de ritmo que encanta a todos e tem a participação de crianças e adolescentes. É um festival que geralmente ocorre no mês de setembro.

Ainda na tríplice fronteira acontece a festa da “Confraternidad”, essa festa é realizada na cidade de Letícia, com a participação dos três países. Percebeu-se nas duas manifestações culturais a importância da identidade

7 O termo exclusão social é um termo vago, impossível de ser definido por critério único, carregado de conotações econômicas, social, políticas e culturais e que, por sua ampli - tude, se presta a interpretações errôneas. Ver: Martins, José de Souza – Exclusão Social e Nova Desigualdade, 1997. Pode-se ainda dizer que o termo foi utilizado para referir-se ao número cada vem maior de questões como: pobreza, desigualdade, discriminação racial e étnica, subclasse, marginalidade, indigência, privação etc.

e das concepções de cultura da população de cada um desses países que se mesclam; sendo evidenciando que tanto no Festival das tribos realizado em Tabatinga, quanto na festa da “Confraternidad”, realizada em Letícia, são espaços de reafirmação étnica e de solidariedade das populações indígenas e não indígenas da Amazônia urbanizada.

É ummundo a–histórico para os padrões ocidentais. De acordo com alguns antropólogos8 as histórias dos povos indígenas referem-se a um tempo mitoló - gico rico, eles recriam suas histórias a partir desses eventos. E o que foi cons - tatado pela pesquisa bibliográfica e nas observações sistemáticas é que durante o Festival das Tribos do Alto Solimões e na Festa da Confraternidad é que a organização social e cultural desses povos é recomposta com o surgimento de novas etnias e rituais. Como exemplo de recomposição étnica pode-se citar o povo Omágua que se recompôs como Kambeba, e mais recentemente, como

Miraña e agora reivindica o retorno as suas origens de Omágua.

O Festival é um momento ímpar para o encontro das diferentes etnias e *locus* de decisão política das mesmas, onde o sim social grupal é a atenção política, é o espaço onde eles encontram apoio para suas necessidades.

As observações empíricas relacionadas à literatura demonstram que estu - dar a tríplice fronteira da região amazônica Peru-Colômbia-Brasil é deparar-se com um contexto linguístico, cultural, social e econômico singular, pois conta com a presença de povos tradicionais, que moram e deslocam-se na vasta extensão territorial da região amazônica, trabalhando, enfrentando os desafios de viver na cidade, resultados dos processos de colonização que há séculos se desenvolve em toda América Latina.

É nesse cenário que se evidenciou a fragilidade da Proteção Social do Governo brasileiro; principalmente na identificação de pessoas fragilizadas; pessoas que segundo Serge Paugam (1995) estão susceptíveis de ficarem desempregadas ou que não foram sequer inseridas nos processos produtivos do capitalismo e que irão recorrer ao Sistema de Proteção Social, o que, por sua vez, para Paugam (1999) geraria uma forma de estigmatização desses indivíduos; estigmatização que fica acentuada quando os profissionais ignoram as culturas desses mesmos indivíduos.

Sem informações históricas, culturais, sociais e econômicas sobre a popu - lação indígena, em foco, o planejamento e operacionalização das políticas sociais públicas em Tabatinga, ficam comprometidos, evidenciado o que des - taca Sposati (1998), o fato de o território latino-americano partilhar a vivência histórica da colonização do chamado mundo novo, na qual o colonizador impôs

8 Ver Melatti (2015).

sua cultura e modo de exploração sobre as populações nativas, agravadas pela exploração de escravos advindos da África na condição de objeto de exploração econômica e social; por consequência, a desproteção está fortemente, presente nos grupos populacionais historicamente estigmatizados.

Desta forma, a pesquisa considera, a partir das afirmações de Sposati de que é no

ambiente da defesa da vida, da qualidade de vida e das condições de efetivação da cidadania que a proteção cidadã se conforma como campo da proteção social. A autora prossegue, afirmando que nas últimas décadas do século XX e primeira década do século XXI, o ambiente dos direitos tem dado forte destaque às agressões aos direitos humanos, principalmente, pela condenação dos crimes militares. Porém, nem sempre alcançam a mesma visibilidade às múltiplas formas de agressão que são feitas contra pessoas fragilizadas.

Pessoas fragilizadas compõem a maior e mais antiga expressão da “questão social” da América Latina e Caribe que é a “questão indígena”, segundo Wan - derley (2001) a mesma tem origem do desmonte procedido pelo colonizador nas diversas organizações sociais, estruturas políticas e econômicas das nações originária, levando milhares de pessoas à morte, escravidão, desqualificação social e exclusão. A questão social na América Latina e Caribe foi caracteri - zada pela exploração do índio e levou à dizimação vários grupos tradicionais e a diminuição drástica de suas populações.

Como ressaltou Bartolomeu de Las Casas apud Wanderley (2001) os colo - nizadores se apropriaram das terras recém-encontradas e tentaram se apoderar das vidas dos nativos - os quais foram erroneamente denominados de índios. Ambicionavam não somente os recursos naturais e suas terras, mas também sua mão-de-obra para ser utilizada nos trabalhos de serviços braçais e como guias nas novas terras.

O processo de colonização na América Latina acabou no genocídio de centenas de nações e culturas e originou o sistema social baseado na opres - são sobre os índios no “regime de encomienda la raiz de la tirania” como escreveu Bartolomeu de Las Casas (*op. cit.*). Ianni (1999), afirma que ques - tão social abrange determinados elementos que historicizam a problemática geral e outros componentes essenciais que serão aqui entendidos como partes constituintes de seu significado quando analisamos a situação da criança e adolescente indígenas na cidade. São crianças que trabalham transportando pessoas em canoas, crianças e adolescentes inseridas na atividade periculosa e insalubre como a venda de combustível, que também é considerada por alguns, ilegal e outras atividades informais.

O segmento estudado tem importância singular para a preservação das culturas,

de suas respectivas etnias; sendo necessário como salienta Sposati (*op. cit.*) que para além da preservação dos direitos humanos o sentido de pro - teção social confronte a sociedade face a face para o alcance do direito social para todos. Uma vez que, não basta à perspectiva do acesso ao direito social, também é necessária a efetivação do direito nas condições de cada sociedade. No face a face para o alcance dos direitos humanos e sociais de crianças e adolescentes indígenas de Tabatinga, ficou evidenciado que os “não-índios” de Tabatinga precisam compreender sobre o aprendizado de trabalhos nas socie - dades indígenas e o que é exploração do trabalho infantil em áreas urbanas. A migração das populações indígenas de suas áreas para cidade demonstra a ineficiência das políticas sociais para esse segmento populacional.

Ao usar como parâmetro outros segmentos da área rural, a partir dos estu - dos de Salama e Valier (1997), pode-se evidenciar que a falta de uma política agrária torna a vida da população rural mais difícil, que por conta dessa difi - culdade, as populações são impelidas a irem para as cidades, ocupando postos no mercado informal que é desregulado e precarizado; mercado informal que por excelência é o espaço da desproteção social.

No caso pesquisado constatou-se que a pobreza observada tem sido medida pelo limite da capacidade de reprodução da sociedade, o que traduz a pobreza absoluta, vivida pelos indígenas em Tabatinga. Ou seja, é considerado pobre o individuo que recebe menos de 50% da renda média.

No Brasil, a discussão sobre políticas públicas envolvendo o trabalho infan - til indígena é incipiente e encontra barreiras na conceituação do que possa ser definido como trabalho infantil, mediante as diversas especificidades sobre o tema, tais como: o pequeno percentual da população indígena em relação à população nacional; consulta e participação das organizações indígenas repre - sentativas; a maior parte da população indígena vive no meio rural, tornando mais difícil caracterizar o trabalho infantil; dificuldade de definição do que seja trabalho infantil indígena, pois o que pode ser considerado como tal para o não indígenas pode não ser, visto que partilham cosmovisões diferenciadas; falta de programas específicos envolvendo as crianças indígenas, apesar dos casos recorrentes de abusos que geram exposição a situações de violência, perda da saúde física e emocional, discriminação e perda de identidade cultural das crianças e adolescentes indígenas.

No âmbito internacional dos direitos humanos, conta-se com instrumentos

normativos que têm correlação, direta ou indireta, com a política pública de erradicação do trabalho infantil no que concerne ao envolvimento de crian - ças. Os direitos humanos em âmbito internacional solicitam atenção pelos

poderes da república, bem como pelos órgãos e agentes públicos executores das políticas estatais.

Sobre isso se registra neste artigo: a Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, esta Convenção tem a Resolução de 2004, que resguarda espaços, na cidade aos povos indígenas, Resolução esta que no Brasil não é considerada, a República brasileira ainda se pauta na Resolução de 1.957, sobre Povos Indígenas e Tribais; a Convenção sobre os Direitos das Crianças – ONU; a Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 13 de setembro de 200797; a Convenção Nº 138 – OIT, sobre Idade Mínima de Admissão ao Emprego; a Convenção Nº 182 – OIT, sobre a Proibição das Piores Formas de Trabalho Infantil e a Ação Imediata para sua Eliminação, aprovada em Genebra, em 17 de junho de 1999; a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005.

Não obstante, na ordem jurídica brasileira observa-se de um lado, a tutela constitucional da proibição do trabalho infantil e de outro, a tutela do reconhe - cimento étnico-cultural e do direito à diferença dos povos indígenas.

O artigo 7º, da Constituição brasileira de 1988, XXXIII, impõe a proibi - ção do trabalho noturno, perigoso ou insalubre aos menores de dezoito anos e de qualquer trabalho aos menores de dezesseis anos, salvo na condição de aprendiz, a partir de quatorze anos, bem como, preconiza que no Art. 227, caput, § 3º, da Constituição Federal - CF/1988. A Convenção foi aprovada pelo Congresso Nacional, pelo do Decreto Legislativo Nº 143, de 20 de junho de 2002 e promulgada pelo Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004, da Pre - sidência da República.

Contudo, a Convenção Nº 169 entrou em vigor para o Brasil, em 25 de julho de 2003, embora tenha sido aprovada, em 23 de outubro de 1990. Foi aprovada pelo Congresso Nacional, pelo Decreto Legislativo n° 28, de 14 de setembro de 1990 e promulgada pelo Decreto Nº 99.710, de 21 de novembro de 1990, da

Presidência da República.

Embora esta Declaração não tenha recebido manifestação formal de adesão do Brasil aos seus termos, por meio da ratificação do Congresso Nacional e da promulgação da Presidência da República, não há óbice em sua aplicação, pois o já se manifestou favorável à Declaração na Assembleia da Organização da Nações Unidas - ONU.

É nesse emaranhado de leis, convenções e resoluções que se resgata do antropólogo Darcy Ribeiro (1977) a afirmação de que a relação do indígena com o Estado brasileiro não pode ser compreendida fora dos quadros da socie - dade brasileira, mesmo porque a relação citada só existe onde e quando índio

e não–índio entram em contato. É, pois um problema de interação entre etnias tribais e a sociedade nacional.

Apartir de Darcy Ribeiro (1977), que ensina sobre a relação dos indígenas e não indígenas no quadro da sociedade nacional e Wanderley (2001) que ensina ser a questão social é uma aporia fundamental sobre a qual uma sociedade experimenta o enigma de sua coesão e tenta conjurar o risco de sua fratura; encontrou-se o desafio para interrogar a proteção social das crianças indígenas de Tabatinga. A questão indígena brasileira, põe em questão a capacidade de uma sociedade, que em termos políticos se chama de nação, de existir como um conjunto ligado por relações de interdependências.

Foi nesse ponto de interseção que se encontrou amparo e motivação para se proceder com o recorte na pesquisa maior de pós doutorado, a qual denominou-se de Proteção Social Transnacional na Tríplice Fronteira Pan-Amazônica do Alto Solimões: Tabatinga/Amazonas/Brasil – Letícia/Colômbia – Santa Rosa/ Peru, conforme informado na introdução deste artigo, bem como a desvelar a situação vivida por crianças e adolescentes indígenas na cidade de Tabatinga. Os agentes públicos de Tabatinga buscam responder às demandas, desen - volvendo ações no âmbito da Proteção Social integral; ações na área da saúdo, área em que os povos indígenas recebem atenção diferenciada através do Dis - trito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Alto Solimões. O DESEI do Alto Solimões abrange populações indígenas de sete municípios (55.304 pessoas de 7 etnias): Tabatinga, Amaturá, Benjamin Constant, Tonantins, São Paulo de Olivença e Santo Antônio

do Icá (portalsaude, 2013).

Em outubro de 2010, foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI, que atendeu ao processo de reformulação da gestão da saúde indí - gena no país, em atenção às reivindicações dos próprios indígenas durante as Conferências Nacionais de Saúde Indígena. Até o ano de 2010 era incumbência da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, em outubro deste mesmo ano, a partir da necessidade de reformulação da gestão da saúde indígena no país, demanda reivindicada pelos próprios indígenas durante as Conferências Nacio - nais de Saúde Indígena, o Ministério da Saúde passou a gerenciar diretamente a atenção à saúde dos indígenas, levando em conta aspectos culturais, étnicos e epidemiológicos destes povos.

No âmbito do sistema educacional, com relação ao respeito e direito à diferença e à identidade étnico-cultural dos povos indígenas encontra-se em implementação, ainda que de modo insuficiente, por meio da disponibilidade de escolas indígenas nas comunidades. OEstado brasileiro, tardiamente, busca cumprir com o seu dever, previsto no artigo 205 da CF/188, que no caso dos povos indígenas, preconiza o reconhecimento étnico-cultural.

No Art. 206 da CF- 1988, o ensino deve ser ministrado com base nos seguintes princípios: I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola; II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber; III - pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas Art. 209. Emseu parágrafo segundo § 2º Oensino fundamental regular será minis - trado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem indígena, afros brasileiros e de outros grupos participantes do processo civi - lizatório nacional (Art. 215, § 1º, da CF/1988).

No âmbito da Assistência Social, os agentes públicos de Tabatinga buscam combater o trabalho infantil, através do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil – PETI. São constantes as violações dos direitos fundamentais da criança e a proteção integral à infância está longe de ser efetivada, principal - mente no que diz respeito à criança indígena, especialmente na questão do trabalho infantil, que afeta as crianças indígenas.

Requer discernimento quanto ao modo de vida indígena em suas organi - zações sociais e culturais que são contrárias às concepções eurocêntricas e capitalistas. No caso trabalho infantil, não se pode confundir com a concepção de aprendizado indígena. Nesse sentido, evidencia-se o olhar sobre a reali - dade indígena em Tabatinga, onde as crianças indígenas não são obrigadas a trabalhar, e sim, participam do trabalho rural, dentro do sistema de educação indígena, onde abarca a plantação e cultivo de espécies alimentícias e outros produtos que são necessários para que não percam suas raízes.

Conclusão

Sobre a "questão social" na tríplice fronteira esta se expressa na "questão indígena e se desdobra, na questão do negro, rural, operário, na "questão rural" e na questão socioambiental", principalmente, envolvendo conflito de interes - ses na apropriação de terras. De um lado, visando o crescimento econômico formal através da agropecuária e da exploração de madeira em grande escala, no caso brasileiro. Do outro lado, no caso peruano a agricultura em alta escala se confronta com pequenos agricultores que praticam a Agroecologia, e ainda, com os plantadores de coca no Peru e na Colômbia.

No contexto dessas complexas relações focou-se para este capítulo de livro a criança e o adolescente indígena, considerando-se o modo de viver desse segmento etário, em suas singularidades étnicas e o enfrentamento de desafios cotidianos na cidade de Tabatinga, como problematizado no transcorrer do artigo, no tocante ao trabalho periculoso e insalubre que executam e as possí - veis respostas institucionais, no combate a esse mesmo trabalho.

Nesse sentido, Nascimento (2015) denuncia que: Crianças indígenas têm menos oportunidades de inserção na escola e ter bons resultados educacio - nais, devido o conjunto de fatores mencionados e aqui enfatizados, como a pobreza, gênero, etnia, ausência de educação bilíngue, distância da escola e calendário escolar. As crianças indígenas são desproporcionalmente afetadas por violência, exploração e abusos.

Mediante o exposto, em Tabatinga, a probabilidade de crianças indígenas serem obrigadas a trabalhar é muito maior do que as crianças não indígenas, em parte, devido aos altos níveis de pobreza, corroborando a o estado de fra - gilidade

psíquica, pois, de acordo com o Mapa da Violência – Os jovens do Brasil –, em seus dados dos anos de 2008-2012, dos municípios brasileiros com mais de 15 mil habitantes e que possuem população indígena, o município de Tabatinga no Amazonas ocupa a 2ª colocação no ranking com o maior número de suicídios indígenas e de jovens indígenas, superado apenas por São Gabriel da Cachoeira no mesmo Estado Nascimento (2015).

Conclui-se salientando que como marco regulatório tem-se no Brasil a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionai*s* (Decreto No. 6.040 de 2007), onde foi estabelecida a articulação entre as políticas públicas existentes na época, onde se destacam: o Programa Fome Zero Carteira Indígena – Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sus - tentável em Comunidades Indígenas e outras que continuam na atualidade como o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI), Bolsa Família, Benefício de Prestação Continuada (BPC). Sendo a ampliação e efetividade necessárias, para a criança e adolescente indígenas.

De tudo a pesquisa constatou que na atualidade, a anexação da Amazônia ao território nacional brasileiro, ainda é uma "questão delicada"; solicitando estudos e pesquisas que possibilitem essa anexação em sua totalidade, com menor ação na reprodução colonialista pela qual o Brasil foi submetido e menor incidência nas formas deletérias de desenvolvimento.

Referências

Becker, B. K. 1992 "Desfazendo mitos: Amazônia uma selva urbanizada" em UNAMAZ(org.) *Desenvolvimento susten - tável nos trópicos úmidos* (Belém: UNA - MAZ/UFPa) pp. 523-562.

Becker, B. K. 2005 "Geopolítica da Amazô - nia" (São Paulo: Estudos Avançados) Nº 19(53).

Benchimol, S. 1999 *Amazônia Formação Social e Cultural* (Manaus: Valer).
Benchimol, S. 2010 *Amazônia: Um pou - co-antes e além-depois* (Manaus: Editora Universidade do Amazonas).

Bourdieu, P. 1992 *O Poder Simbólico* (Rio de Janeiro: Bertrand).

Bourdieu, P. 1993. *Effets de lieu In: La misère du monde* (Paris: Seuil).

BRASIL 1988 *Constituição Federal* (Brasí - lia: Senado Federal).

Cunha, M. C. 1987 *Antropologia do Brasil: Mito, História, etnicidade* (São Paulo: Edi - tora Brasiliense).

Cunha, M. C. 2004 "O futuro da questão indígena no Brasil" em Silva, A. L.; Gru - pione, L. D. B. (org.) *Atemática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1.o e 2.o graus* (Brasília: MEC; Mari: Unesco; São Paulo: Global).

Cunha, M.C.; Almeida, M.W. B. 2000 *Notas sobre Populações Tradicionais* (Campinas: UNICAMP).

Chesnais, F. (org.) 2005 *A finança mundia - lizada: raízes sociais e políticas, confi - guração, consequências* (São Paulo: Boi - tempo) Tradução Rosa Maria Marques e Paulo Nakatami.

Corrêa da Silva, H. H. 1996 *A Pobreza no Município de Carauari e a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS) – AM* (São Paulo: PUC-SP) Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Serviço Social.

Corrêa da Silva, H. H. 2006 *Manaus Espaço da Beleza Arquitetônica e dos Movimen - tos Sociais*. (Manaus: Jornal do Comércio Edição Especial de 100 anos).

Corrêa da Silva, H. H. 2010 "Incidências do Neoliberalismo no Trabalho dos Assisten - tes Sociais do Parque Industrial de da Zona Franca de Manaus" em *Revista de Políti - cas Públicas do Programa de Mestrado e Doutorado da Universidade Federal do Maranhão* (São Luis).

Corrêa da Silva, H. H. 2012 *Expressões da Assistência Social no Médio Juruá/ AM* (Manaus: EDUA) Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Serviço Social. PUC-SP 2001.

Corrêa da Silva, H. H. 2012 "lterações no Tra - balho do Profissional de Serviço Social no Espaço Urbano Industrial de Manaus" em *Revista de Políticas*

Públicas do Programa de Mestrado e Doutorado da Universidade Federal do Maranhão (São Luis).

Corrêa da Silva, H. H. 2014 “Desenvolvi - mento com Sustentabilidade: Perspectivas nos processos de modernização e gover - nabilidade no combate à pobreza e as des - igualdades na Amazônia?” em *Desenvol - vimento Regional da Amazônia: limites e Possibilidades* (Boa Vista: Editora da UFRR).

Corrêa da Silva, H. H. 2015 “Proteção Social Transnacional na Tríplice Fronteira Pan-Amazônica: Letícia (Colômbia) Bra - sil (Tabatinga) Santa Rosa – (Peru)” (São Paulo: Programa de Estudos Pós Graduados da Pontifica Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP) Relatório de Pesquisa Pós Doutorado.

Corrêa da Silva, H. H.; Lima, K. M. S. 2009 “Controle Social & Saúde Indígena: Um estudo dos Conselhos de Saúde do Distrito Sanitário Indígena de Manaus” em Sche - rer, E. F. (org.) *Aquestão Social Amazônica* (Manaus: Edua/Valer).

Corrêa da Silva, H. H.; Soares, G. T. 2014 “Sustentabilidade na Amazônia: Um enfoque nos arranjos produtivos locais” em *Desenvolvimento Regional da Amazô - nia: limites e Possibilidades.* (Boa Vista: Editora da UFRR).

Corrêa da Silva, H. H.; Pinheiro Nistal, L.; Puga Ferreira, S. M. 2014 “Empreendimen - tos Econômicos Solidários Como Alterna - tiva de Ocupação e Renda” em *Aspectos Culturais, Tecnológicos e Cooperativistas da Economia Solidária no Estado do Ama - zonas* (Curitiba Editora: CRV).

Corrêa de Paula, S. 2014 *Trabalho ou crime: uma reflexão sobre o contrabando e venda de combustível nas cidades brasileiras da tríplice fronteira com Colômbia e Peru e*

possibilidades de enfrentamento (Manaus: Instituto Natureza e Cultura) Projeto de Mestrado do Programa Sociedade e Cul - tura na Amazônia - PPGSCA / UFAM de Benjamin Constant.

Freitas, M.; Freitas, M. C. S. (orgs.) 2003 “A ilusão da Sustentabilidade: Com: Louis Marmoz” em *Série Amazônia: a terra e o homem* (Manaus: Edições do Governo do Estado do Amazonas).

Furtado, C. 2009 *Desenvolvimento e subdes - envolvimento* (Rio de Janeiro: Contraponto; Centro Internacional Celso Furtado). Gasché, J. 2008 “Identidades Amazónicas: identidades idealistas e identidades rea - listas” em *Proyecto Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Univer - sidad de Saskatchewan-Canadá) Nº 2, p. 20-22. Em <http://.runa.org.pe/dcultural/ redcultural/ gascheen2006.htm>. Acesso em 18 de jul. 2010.

Geertz, C. 1978 *AInterpretação das Culturas* (Rio de Janeiro: LTC.)

Ianni, O. 1991 “Questão Social” em *Revista Perspectiva* (São Paulo) janeiro-marco, pp. 2-10.

Instituo Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2013 em <http://www.ibge.gov.br/ munic_social_2013/ver_tema>. Acesso em 18 de jul. 2010.

Melatti, J. C. 1993 Índios do Brasil (São Paulo: Editora da Universidade de Brasília). Melatti, J. C. 2011 “Áreas Etnográficas da América Indígena Juruá-Ucayali” em. Memorial da América Latina <http://www. juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf> Nascimento, E. A. 2016 *Políticas Públi - cas de Erradicação do Trabalho Infantil na Tríplice Fronteira Amazônia Brasil, Colômbia e Peru: Reflexões sobre o Con - texto de Tabatinga*. (Manaus: Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Programa

de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA) Dissertação de Mestrado.

Oliveira, M. M. 2006 *A mobilidade humana na tríplice fronteira: Peru, Brasil e Colôm - bia* (São Paulo: USP).

Paugam, S. 1995 “L.’habitat socialement disqualifié” em Ascher, F. (ed.) *Questions d’habitat, continuités et ruptures* (París: Editions de l’Aube) pp. 213-234.

Paugam, S. 2003 “O enfraquecimento e a ruptura dos vínculos sociais: uma dimensão essencial do processo de desqualificação social” em Bader, S. (org.) *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*

(Petrópolis: Vozes). Paugam, S. 2003 (1991) *Desqualificação social: Ensaio sobre a nova pobreza* (São Paulo: Educ &Cortez) Tradução: Giorgetti, C. e Lourenço, T.

Paugam, S. 2005 *Lês formes* élémentaires *de la páuvreté* (París : PUF).

Paugam, S.; Van Zanten, A. 2001 "Construc - tions identitaires et rapports sociaux dans une cité défavorisée de la banlieue pari - sienne" em Schnapper, D. (ed.) *Exclusions au coeur de la Cité* (París: Anthropos) pp. 19-68.

Préteceille, E. 2003 *La division sociale de l'espace francilien* (París: Fondation natio - nale des Sciences Politiques, CNRS). Préteceille, E. 2006 "La ségrégation a-t-elle augmenté? La métropole parisienne entre polarisation et mixité" em*Sociétés contem - poraines* Nº 62, pp. 69-91.

Préteceille, E. 2006 "La ségrégation con - tre la cohésion social: la métropole pari - sienne" em Lagrange, H. (dir.) *L'épreuve des inégalités. Le lien social* (París: PUF) pp. 195-246.

Relátorio do desenvolvimento humano 2014 *Sustentar o Progresso Humano: Reduzir as Vulnerabilidade e Reforçar a Resiliên -*

cia (PNUD) Tradução: Camoes Instituto da cooperação e da lingua Portugal. Julho. Em: <http://www.pnud.org.br/HDR/Rela - torios-Desenvolvimento-Humano-Globais. aspx> acesso 1 de set. 2014.

Ribeiro, B. G. 1980 *A Civilização da Palha: A arte do trançado dos índios do Brasil* (São Paulo: USP) Vol. 1 e 2.

Ribeiro, B. G. 1989 *Arte Indígena, Lingua - gem Visual* (São Paulo/Belo Horizonte; Universidade de São Paulo).

Ribeiro, B. G. 1992 "A presença do homem" em *Floresta Atlântica* (Edições Alumbra - mento/ Livro arte Editora) pp. 79-93. Ribeiro, D. (ed.) 1986 *Suma etnológica bra - sileira* (Petrópolis: Editora Vozes/FINEP). Salama, P. 1999 *Pobreza e exploração do trabalho na America Latina* (São Paulo: Ed. Boitempo).

Salama, P.; Vallier, J. 1990 “L’économie gangrenée. Essai sur l’hyperinflation. La Découverte” (Buenos Aires: Siglo XXI). Salama, P.; Vallier, J. 1991 *L’Amérique latine en crise: l’industrialisation pervertie* (Nathan).

Silva Freitas, M.C. 2012 *OPaiz do Amazonas* (Manaus: Valer).

Sposati, A. 1997 “Mínimos Sociais e Seguri - dade Social: uma revolução da consciência da cidadania” em *Serviço Social e Socie - dade* (Cortez: São Paulo).

Sposati, A. 2006 “O primeiro ano do Sistema Único de Assistência Social” em *Serviço Social e Sociedade* (São Paulo: Cortez). Sposati, A. 2006 “Gestão pública intersseto - rial: sim ou não? Comentários e experiên - cias” em *Serviço Social e Sociedade* (São Paulo: Cortez). Nº 85, ano XXVII, março. Sposati, A. 1996 “Desejos de cidade” em *Novos Estudos Cebrap* (São Paulo) Nº 45, pp. 183-208.

Sposati, A. 1998 “A exclusão abaixo da linha do Equador” em <http://www.dpi.inpe.br/ geopro/exclusao/exclusao.pdf> acesso em 10 de dez. 2010.

Sposati, A. 2009 *Modelo Brasileiro de Pro - teção Social não contributiva: concepções fundantes. Concepção e gestão da proteção social não contributiva no Brasil* (Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Unesco).

Sposati, A. 2009 “Desafios do sistema de proteção social” em *Le Monde Diploma - tique Brasil* <http://diplomatique.org.br/ desafios-do-sistema-de-protecao-social/>. Sposati, A. 2010 “Bolsa Família: um pro - grama com futuro(s)” em *Bolsa Família 2003-2010: avanços e desafios* (Brasília: IPEA).

Sposati, A. (coord.) 2010 *Projeto: Pobreza e Programa Bolsa Família: uma questão de renda ou mais do que isto?* (São Paulo: Mimeo).

Sposati, A.; Paugam, S. (coord.) 2011 *Terri - tórios urbanos e vínculos sociais. Presença no próprio bairro de recursos de proteção e reconhecimento social para fazer frente às incertezas da vida*. (São Paulo: Mimeo). Yasbek, M. C. 2004 “As ambiguidades da assistência social brasileira após dez anos de LOAS” em *Revista Serviço Social e Sociedade* (São Paulo: Cortez) Nº 77. Ano XXV.

Wanderley, L.; Waldemarin, E. 1995 “A ques - tão social no contexto da globalização: o caso latino americano e o caribenho” em *Metamorfoses da questão social, uma crô - nica do salário* (Fayard).

Pobreza multidimensional de la población indígena que habita la zona urbana de la ciudad de Medellín, Colombia

Liliana Gallego-Duque y Guberney Muñeton Santa ***

Introducción

En América Latina, es inminente la presencia de indígenas en las ciuda -

des. Según el reporte de Banco Mundial (2015), el 8% de la población de América Latina es indígena, que en términos absolutos son alrede -

dor de 42 millones de personas, de los cuales la mitad vive en zonas urbanas. Además, del total de población que vive en pobreza extrema por insuficiencia de ingresos, el 17% es población indígena. Los principales países de América Latina con población indígena son México, Guatemala, Perú y Bolivia, con 80% del total de la región. En tanto, Colombia, aplicando la proyección de población nacional al 2010, del censo Nacional del 2005, tiene el 3,3% de la población indígena de América Latina, aproximadamente 1,53 millones de personas (BM, 2015: 25). En Colombia, son aproximadamente 87 pueblos indí - genas distribuidos en 700 resguardos, quienes por causa de conflicto armado del país se han desplazado a cabeceras de municipales y a las grandes ciudades (ACNUR & UNCHR, 2012).

Medellín es una de las ciudades de Colombia que recibe población des - plazada por la violencia, aproximadamente 2,5 millones de personas viven en la ciudad, y más de 300 mil desplazados se recibieron en la última década; incluso, el 55% de los indígenas del Cabildo Chibcariwak, uno de los prin - cipales de la ciudad, han llegado a la ciudad por desplazamiento forzoso. En

* Doctora en Economía Aplicada y Doctora en Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona. Docente del Departamento de Economía de la

Universidad de Antioquia, Calle 70 N° 52-21, Medellín, Colombia. Correo electrónico: lilianam.gallego@udea.edu.co.

∗∗ Economista. MSc. en Estudios Socioespaciales. Docente Investigador del Grupo de Investigación Recursos Estratégicos, Región y Dinámicas Socioambientales (Rerdsa), Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia, Calle 70 Nº 52-21, Medellín, Colombia. Correo electrónico: guberney.muneton@udea.edu.co.

general, en el territorio viven 6.014 indígenas, de acuerdo con la encuesta de calidad de vida 2014, y según información de los cabildos que están en la ciudad, son 4.300 indígenas (Personería, 2014: 228). Los cuales se distribuyen en la ciudad entre sus 16 comunas y 6 corregimientos, con el principal foco de concentración de población en las comunas Popular, Villa Hermosa y Aran - juez, así como el corregimiento San Antonio de Prado (Alcaldía de Medellín, 2015) –ver cuadro 1–.

Cuadro 1. Población indígena en la ciudad de Medellín, encuesta de calidad de vida con factor de expansión

Comunas

Año

2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014

Promedio

Popular 44 107 313 1.724 390 92 702 482

Santa Cruz 54 113 51 562 196 182 70 235 183

Manrique 117 229 106 864 246 279 307

Aranjuez 1605 49 1550 474 526 841

Castilla 139 525 68 77 202

Doce de Octubre 168 112 111 45 657 576 328 285

Robledo 37 47 107 927 247 273

Villa Hermosa 389 812 187 563 353 48 968 474

Buenos Aires 593 339 430 150 616 227 393

La Candelaria 84 720 417 698 608 505

Laureles-Estadio 226 42 206 179 33 272 160

La América 71 45 164 172 113

San Javier 85 44 571 317 222 248

El Poblado 54 56 27 302 66 101

Guayabal 189 386 483 94 83 220 243

Belén 42 789 263 318 270 554 155 457 356

Palmitas 64 64

San Cristóbal 117 483 480 360

Alta Vista 38 385 115 179

San Antonio de Prado

280 30 76 18 648 210

Santa Elena 187 187

TOTAL 3.709 3.929 2.095 4.946 2.769 5.661 4.730 5.792 4.204

Fuente: construcción con la población indígena de la ciudad residente en Medellín y sus corregimientos de comprensiones sobre su proceso de

incorporación a los entornos urbanos (Alcaldía de Medellín, 2015).

Los indígenas en Medellín incluyen grupos de comunidades como: Ingas, Paeces, Zenú, Emberá Chami, Emberá Chami, Emberá Catíos, Emberá Dóbida, Arhuaco, Cubeos, Sionas, Wayúu, Kamentsa, Guambianos, Quichuas de Caja - bamba, Quichuas de Chimborazo y Quichuas de Otavalo, estos tres últimos procedentes del Ecuador (Sinigüí Ramírez, 2007). Las migraciones y/o des - plazamientos forzados hacia Medellín no solo son intradepartamentales, sino interdepartamentales, incluso llegan indígenas procedentes de otros países. La diversidad de población indígena genera complicaciones para consolidar un cabildo con representaciones de las diferentes cosmovisiones de los pueblos indígenas.

En la constitución de Colombia de 1991, se establecen los principios de igualdad para todos los colombianos, además de la protección de los pueblos indígenas; no obstante, los problemas estructurales que causan y caracterizan la desigualdad son más acuciantes para los indígenas. En estos territorios urbanos, la presencia de la población indígena se asocia con injusticias y desigualdades persistentes. Hay evidencias que muestran la vulneración de sus derechos humanos, siendo la violencia, en relación con los intereses eco - nómicos y territoriales, una de las principales causas (ACNUR & UNCHR, 2012). Es notable la participación de población en mercados informales, la explotación de niños indígenas en las calles y la privación a servicios sociales de educación y salud.

Por tanto, ante el contexto de exclusión y desigualdad, el objetivo general de presente artículo es medir y analizar la pobreza multidimensional de los indígenas en Medellín, lo cual se logrará tras desagregar por grupos de raza y color la encuesta de calidad de vida de la ciudad; además, se presenta una comparación entre los resultados para Medellín, Colombia, y Belo Horizonte, Brasil. El marco teórico que se utilizará será el enfoque de las capacidades (Nussbaum, 2002; Sen, 1985; 1992). Para la medición del indicador de pobreza se usa la metodología de corte dual (Alkire & Foster, 2008; 2009). Los datos usados para las mediciones son la Encuesta de Calidad de Vida 2010 y 2014 para Medellín, y el PNAD-2019 para Belo Horizonte.

La teoría de las capacidades y el problema de la elección de dimensiones relevantes para el análisis de la pobreza

La teoría de las capacidades de Amartya Sen ofrece elementos conceptua - les fundamentales para el análisis de la pobreza de manera multidimensional, dado que comprende la misma como privación de capacidades básicas para vivir (Sen, 2001; 2011). Sin embargo, tienes dos aspectos principales de dis -

cusión normativa. Primero, es que Sen no incluye una lista de las dimensiones relevantes en sus discusiones. En contraste, Martha Nussbaum presenta una lista de capacidades como fundamente normativo para emprender investiga - ciones de pobreza en privaciones de capacidades relevantes (Nussbaum, 2002; 2001). Segundo, de tipo estructural-causal, en tanto, el enfoque no incluye relaciones de explotación (Espina 2008) y causales como el acaparamiento de oportunidades y la emulación, estudiadas por Tilly (1998), como causales de desigualdad y pobreza.

Con relación a la lista de capacidades, el argumento principal de Sen se centra en la participación ciudadana y la deliberación pública como opción relevante para la toma de decisiones colectiva (Sen, 2001; 2011; 2017). En este sentido, la deliberación pública y la generación de un esquema evaluativo son fundamentales para avanzar en la medición. Sin embargo, los caminos metodológicos que plantean algunos gobiernos no se basa en la deliberación pública sino, en el ajuste de las líneas al sistema político y democrático o, a los derechos que se dan más preponderancia en determinado entorno. Ahí se encuentra el debate, entre los arreglos institucionales como directores de las listas de capacidades valoradas por una sociedad y los ejercicios deliberativos como herramienta de elección de dichas listas. Ante esa dificultad que separa de manera práctica las posturas de Sen y Nussbaum, otra dificultad añadida es la impuesta por los datos y la factibilidad de los mismos para medir capaci - dades y pobreza coherente con dicha teoría, y establecer índices comparados. En la actualidad, se han dado avances importantes en torno a la con - sideración de la multidimensionalidad, tanto en los desarrollos normativos como en los métricos. A pesar de la amplitud dimensional, siguen existiendo dificultades para medir las capacidades. Tanto por la definición de los obje - tos de valor a medir, como por los datos coherentes con el enfoque; puesto que las preguntas deben recoger más privaciones en capacidades, menos recursos o medios para lograrlas. Autores como Nussbaum (2002), Robeyns (2003) y Untelhalter (2005), han realizado propuestas de listas de dimensiones que, según estas autoras, se deben incluir en

los análisis del bienestar y el desarrollo humano, aludiendo a preceptos de moral establecidos en arreglos institucionales globales. No obstante, al identificar la limitación de los datos, recientemente, se ha comenzado a hablar de las dimensiones perdidas del bien - estar como la inseguridad y la violencia, la posibilidad de vivir sin vergüenza, el empoderamiento, el bienestar psicológico y subjetivo e incluso, la calidad educativa (Alkire, 2007; Diprose, 2007; Ibrahim &Alkire, 2007; Lugo, 2007; Samman, 2007; Walker & Unterhalter, 2007; Zavaleta, 2007).

Existen varias propuestas de listas de dimensiones, ya sea en el marco de las necesidades y la satisfacción (Cummins, 1996; Doyal & Gough, 1993; Galtung, 1994; Grisez *et al.*, 1987; Max-Neef, 1994; Ramsay, 1992), los valo - res humanos (Lasswell, 1992; Schwartz, 1994), las libertades (Rawls, 1993), la calidad de vida y bienestar (Allardt, *et al.*, 1993; Erikson & Aberg, 1987), las capacidades y el bienestar (Alkire & Black, 1997; Narayan *et al.*, 2000; Nussbaum, 2002; Robeyns, 2003); las capacidades asociadas a la educación (Walker & Unterhalter, 2007) y las capacidades y la infancia (Biggeri *et al.* , 2011; Burchardt *et al.*, 2009).

Como comentamos antes, a pesar de la existencia de las listas, se sigue debatiendo acerca de las inconveniencias, subjetividades y el grado de abs - tracción pues, esto implica dificultades tanto para la aplicación como de inter - pretación de la realidad (Alkire, 2002; Nussbaum, 2002; Nussbaum & Sen, 1993; Sen, 2004). Lo anterior, a pesar de la aplicación de diferentes procesos epistemológicos para la obtención de las listas como lo son: la participación de los afectados de manera directa o a través de una reflexión crítica con fundamentación teórica y establecimiento de unos principios.

En este sentido, es necesario acotar y definir unas dimensiones que den cuenta del fenómeno de pobreza como manifestación de las bajas capacidades y del bajo bienestar pues, metodológicamente, es indispensable escoger unas dimensiones para medir la pobreza multidimensional. En consecuencia, y ante este problema, los índices de pobreza reciben críticas dado que puede presentar deficiencias para acercarse al problema de pobreza que se vive en determina - dos lugares y por grupos poblacionales con características propias, al dejar de lado dimensiones de importancia especial. Es un problema de pertinencia socioespacial, que permite anclar las mediciones a los contextos de pobreza

reales de los individuos y, así, contar con las dimensiones de las capacidades más acuciantes en el territorio.

De ahí, que en el siguiente apartado se analicen los *planes de vida*, los cabildos indígenas más representativos de la ciudad de Medellín, lo cual, junto con alguna literatura sobre los problemas estructurales de América Latina y el Caribe, servirá para definir dimensiones valoradas y que tienen razones de valorar los indígenas. No obstante, el proceso de medición se enfrenta al reto planteado de lograr tener datos disponibles para medir lo planteado, al respecto, se hace un ajuste de dimensiones con las bases de datos disponi - bles para la ciudad de Medellín, Colombia. Por consiguiente, muchas de esas dimensiones estarán perdidas por no contar con datos que representen su significado, así, la política pública y los arreglos institucionales de la medi -

ción enfrentan ese reto, a propósito de lograr reducir la pobreza de todas las personas, en todas las partes.

De las dimensiones valoradas por la población indígena de la ciudad de Medellín

El concepto de pobreza que se ha construido como un discurso del pen - samiento occidental, se encuentra alejado de la cosmovisión de la población indígena. La pobreza como ausencia o privación de bienes para satisfacer necesidades básicas, se observa por los indígenas como un invento del discurso económico para efectivizar las políticas públicas; mientras, la perspectiva indí - gena asocia la pobreza a la ausencia de conexión espiritual con los ancestros y con el territorio, al olvido o la incapacidad para vivir bajo las tradiciones, la pérdida del territorio y la disolución de la cultura comunitaria y solidaria de relacionamiento. Así, la pobreza como categoría analítica de la realidad indígena aparece cuando estos ingresan a los espacios dominados por dicho discurso. Son los líderes de las ciudades modernas quienes buscan encajar la población indígena en lógicas de interpretación y medición que hacen parte de las convenciones sociales para analizar lo social; es la pobreza una de ellas. No quiere decir eludir la responsabilidad de mejorar las condiciones de vida y evitar las privaciones en asuntos básicos como la salud y educación a las diferentes comunidades, sino que, más bien, es un llamado de atención para considera la pobreza como un asunto de múltiples dimensiones particulares de cada

comunidad; en el caso de los indígenas de Medellín, es la inclusión el llamado que hacen a la sociedad.

En este sentido, el llamado a la inclusión social implica que la población indígena cuente con la libertad para lograr un conjunto de formas del ser y hacer bajo las mismas oportunidades que los demás grupos poblacionales que habitan la ciudad. En general, no hay discusión sobre la necesidad de un enfoque multidimensional para comprender las realidades de la pobreza; en su lugar, se precisa una discusión sobre el conjunto de variables significativas que constituyen las privaciones. Es la discusión sobre los objetos que valoran y tienen razones de valorar las comunidades, discusión que se logra evidenciar en los planes de vida que construyen en su colectivo.

Un plan de vida es un ejercicio de deliberación comunitaria plasmado en un documento que evidencia las posturas sobre el desarrollo que la comunidad considera adecuado. En el documento, se entrega una visión de la cosmovisión de la relación de los indígenas con su entorno y, así mismo, se evidencia los problemas más acuciantes que enfrenta la población en el espacio urbano. En

este sentido, se puede comprender las dimensiones de la vida en las cuales los indígenas de la ciudad de Medellín se encuentran con más restricciones; La ciudad cuenta con tres cabildos indígenas, Chibkariwak, Quillasingas Pastos e Inga, todos con sus correspondientes planes elaborados por las comunidades con apoyo de la Alcaldía de Medellín.

Al revisar los planes de los tres cabildos, el análisis se puede dividir en dos esferas de actuación: la interna y la externa. Llamamos interno al objetivo de lograr cohesión comunitaria para construir un espacio digno de su cultura; con la necesidad de espacios para fomentar y fortaleces sus costumbres y cultura. El externo, tiene como objetivo demandar inclusión en las políticas públicas de la ciudad, la interacción con las instituciones y la sociedad. Las esferas de actuación se centran en el pilar de la relación comunitaria y la conservación de sus prácticas ancestrales. Sin embargo, sus propuestas se enfrentan a dos realidades de la ciudad: a) alta dispersión espacial de los indígenas; b) Gran diversidad étnica en la ciudad, para citar un ejemplo de la dimensión, al cabildo Chibcariwak, uno de los tres de la ciudad, pertenecen 29 etnias diferentes, provenientes de distintos lugares del país.

Cabildo Chibcariwak

Es el Cabildo más grande y con más tradición en la zona urbana de la ciudad. Aproximadamente, según sus líderes, son más de 3.000 indígenas, lo que supone cerca del 75% de los indígenas de la ciudad. Lo integran 29 etnias: el 61% de la población pertenece a la etnia Emberá, el 16% a la comunidad Zenú, el 14% a la Quichua, el 7% Inga y un 3% a la comunidad Waunan. En un hecho histórico, el 20 de febrero de 1990, se firmaría la posesión del cabildo ante el alcalde municipal, después de un movimiento que venía desde mitad de los años setenta, mostrando las dificultades de la población indígena y las limitaciones de la gestión pública para su reconocimiento.

Ahora bien, en función de la perspectiva del plan de vida, el cabildo cons - truye su instrumento para el período 2012-2023, en el cual dejan por sentado que su visión se hace en la perspectiva del enfoque del *buen vivir* con cons - ciencia comunitaria, es el único cabildo que declara explícitamente el enfoque en su plan (Cabildo Chibcariwak, 2012: 21). Ante la dificultad de expresar el vivir en el contexto urbano, la apuesta con el plan de vida es: mantener viva en la ciudad la acción y esencia comunitaria desde la concepción cosmogó - nica indígena. Los temas centrales del plan de vida del cabildo Chibcariwak son: prácticas culturales, educación, salud, participación, emprendimiento y empleo, reconocimiento e información, recreación y deporte. Es trasversal a

los temas la gobernabilidad del cabildo, sus sistema político y organizativo para el gobierno, allí se plantean retos de legitimidad, bajo sentido de perte - nencia y compromiso, deficiencias de liderazgo, retos para la comunicación, debilidad normativa, financiera y de control y regulación. Ahora bien, en los temas de planificación, podemos destacar los siguientes puntos.

Prácticas culturales. La pérdida de identidad individual y colectiva; ausencia de territorio para desarrollar sus actividades, cambio forzado de las costumbres, pérdida de lengua materna. Aquí se presenta una ausencia de las prácticas en los niños y jóvenes, quienes se encuentra privados de recibir conocimientos y disfrutar de espacios tradicionales para el intercambio con la comunidad. Al respecto, plantean un reencuentro con la identidad y la cosmovisión del pueblo indígena, pero con la idea de mostrar a la ciudad su diferencia y capacidad para ser parte de una ciudad.

Educación. El acceso sigue siendo un problema. Los costos asociados a la educación son altos para la población que llega a la ciudad en condiciones económicas precarias. La educación también implica la necesidad de trabajo, así que una de las privaciones es lograr contar con la suficiente educación para insertarse en los espacios de empleo que ofrece la ciudad.

Salud. Una problemática que identifican es la salud sexual y reproductiva, así como la prevención de enfermedades, asuntos que deben especificarse según las particularidades de cada grupo familiar, puesto que la dispersión urbana no permite observar asuntos más generales. También aparece como importante recuperar las prácticas de medicina tradicional en un territorio colectivo.

Participación. Se observa como un asunto fundamental para darle legiti - midad al Cabildo. Al respecto, asocian la debilidad institucional con la escasa participación y compromiso de todos los cabildantes. La falta de unidad, los conflictos de intereses y la debilidad administrativa, son problemas que se observan con recurrencia. La participación se eclipsa por el uso del Cabildo en intereses personales en lugar que comunitarios.

Emprendimiento y empleo. Se evidencia que después del desplazamiento forzado, la dimensión del empleo es la razón más importante para llegar a Medellín. El 30% ha migrado por esa causa. Unido al tema del empleo, propo - nen tener un referente territorial, un espacio para reforzar la identidad y usarlo como soporte para generar proyectos productivos. También se busca romper con

el señalamiento hacía los indígenas que los excluye de oportunidades laborales en el contexto urbano.

Reconocimiento e información. Es una dimensión que implica el reconoci - miento ante el ministerio del interior, ya tienen un reconocimiento municipal, pero buscan elevarlo a nivel nacional. Además, el tema de la información se

observa como principal privación puesto que la dispersión urbana, así como los problemas mencionados de debilidad institucional, los excluyen de opor - tunidades para mejorar sus vidas en la ciudad.

Cabildo Quillasingas Pastos

Al Cabildo lo conforman indígenas provenientes del sur del país, prin - cipalmente los departamentos de Nariño y Cauca. Aunque se han integrado familias de Antioquia, aproximadamente el 70% proviene del sur del país. El plan de vida presenta los lineamientos básicos de los planes de acción y estra - tégicos de la comunidad, por tanto, se presentan áreas de actuación donde la comunidad se encuentra privada. Acontinuación, se detallan las dimensiones priorizadas por la comunidad.

Educación. Observan privaciones en diferentes asuntos, por ejemplo, algu - nas mujeres no saben español y eso les dificulta la integración a la ciudad. Además, buscan que se genere una capacitación constante, con cursos que les permita mejorar el nivel educativo. Asimismo, importa la conservación de la cultura, por consiguiente, enuncian en sus líneas del plan la necesidad de espacios educativos para fortalecer la cultura. También aparece la cuestión del acceso como punto importante a discutir. Las lógicas de la educación formal no permiten tener otras opciones más prácticas y rápida. En ese sen - tido, proponen pensar en otras opciones como curos o capacitaciones cortas para todos los grupos poblacionales, sin desconocer la posibilidad de abrirse a técnicas y tecnologías. El punto del acceso se concentra en los niños y su desescolarización –principalmente de los desplazados Emberá–). Finalmente, un punto importante es la etnoeducación, la cual es difícil –reconocen– por la gran dispersión urbana de los indígenas.

Encuentros con la comunidad. Para lograr mantener unidad a la familia y a la

comunidad, asunto que ven amenazado, se propone abrir espacios de esparcimiento –como festivales– que permitan representar sus prácticas, así como exponerlas al conjunto de la ciudad.

Reconocimientos económicos. En conexión con la educación, las líneas de acción se concentran en la necesidad de capacitaciones. Asimismo, la solicitud para que sus artesanías ganen una representación en el mercado de la ciudad. *Salud.* Aquí se plantean dos aspectos importantes. Primero, el acceso a

los servicios de salud y trato diferenciado, así como jornadas de promoción y prevención de enfermedades; segundo, velar por mantener viva la medicina tradicional con educación sobre su usoAdemás, mejorar el acceso a las plantas abriendo tiendas en la ciudad.

Atención integral a diferentes grupos. El plan de vida diferencia los grupos y nombra líneas de acción en cada una. Por ejemplo, en la niñez, la principal preocupación es la tolerancia en el trato y la disminución de trabajo infan - til. Para el caso de la juventud, los puntos que destacan son la necesidad de educación, la inserción laboral y alejarlos de problemas como consumo de sustancias psicoactivas. Al adulto mayor lo ven como un referente consultivo y de memoria que deben proteger y compartir. También buscan la inclusión a programas de protección del adulto mayor. En cuanto a los discapacitados, la solicitud es por la atención especial y la demanda de subsidios. *Participación.* La esencia de la organización comunitaria reside en la parti - cipación. En este sentido, al problema lo enfocan desde los jóvenes, en quienes recae la responsabilidad de continuar con el Cabildo y sus diversas tareas de cohesión comunitaria. Por tanto, las líneas se enfocan en programas de edu - cación y elementos de participación a los jóvenes para gestionar la política interna y asumir los relevos generacionales. Igualmente, se observa como importante evitar el reclutamiento de los jóvenes en las bandas criminales. *Oportunidades de empleo.* Es una dimensión que busca fortalecer los ofi - cios y lograr entrar a los mercados, y así garantizar el sustento de la familia. Un punto importante está relacionado con la obligación de resolver la situación militar para ingresar a laborar, y allí no logran romper esa restricción. En sus líneas, ven necesaria la formulación de proyectos productivos en la comunidad.

Cabildo Inga

Es importante considerar que la comunidad Inga realiza una identifica - ción de temas bajo su cosmovisión, aunque presentan un equivalente con la tradición occidental de nombrar, su conceptualización es propia. Al listar las problemáticas que ellos identifican, se hará precisión sobre los dos tipos de conceptos. Al que ellos llaman occidental estará entre paréntesis.

Medicina tradicional (salud). Llaman a mantener sus tradiciones de plantas curativas, además de la necesidad curativa del espíritu, porque las comer - cializan para su sustento; evidencian el acceso a los servicios de salud como necesidad, y aquí consideran importante que los taitas vengan de los resguar - dos originales para implementar sus curaciones y difundir el conocimiento.

Etnocultura, usos y costumbres (cultura). Está presente en la memoria las celebraciones tradicionales, pero las dificultades económicas para celebrar, además de las necesidades ya mencionadas de generar más cohesión sobre las tradiciones, principalmente en los niños y jóvenes, son las privaciones más graves para mantener sus costumbres; un requerimiento es poder mantener contacto con sus raíces en el putumayo.

Chagra o economía propia (economía). Compuesta por su medicina tradi - cional, artesanías y tejidos en lana. Una preocupación es la pérdida de conoci - miento en los jóvenes; el principal problema en el tema económico es la falta de libertad para ejercer su economía por diversos enfrentamientos con los representantes de espacio público de la ciudad, sufren desalojos, decomisos, mal trato y prohibiciones para ejercer su economía.

Pane y haucque (mujer y género). Si bien se considera como dimensión, al respecto no emerge necesidad alguna. Al contrario, ven a la mujer en una relación de equidad frente al hombre, algo que se procura mantener.

Etnoeducación (educación). Se destaca la necesidad de contar con espacios de educación sobre la tradición indígena, puesto que los niños y jóvenes solo reciben educación occidental, lo que está llevando a perder la lengua; una propuesta es tener guarderías para y con población inga.

Derecho mayor y derecho propio (Política, gobierno y justicia). Al res - pecto, expresan falta de legitimidad de la autoridad, con irrespetos internos hacia la

autoridad del Cabildo, algo que se mezcla con la perspectiva de ver una generación nueva que no obedece los mandatos y está alejada de las cos - tumbres tradicionales.

Cosmoambiental –infraestructura– (territorio, tierra, medio ambiente). Se remarca, con mucha fuerza, que una casa Cabildo es necesaria para los encuentros de la comunidad. Igualmente, la necesidad de vivienda en un sec - tor que los agrupe a todos para desarrollar sus actividades comunitarias con más facilidad.

Generalidades sobre la medición de pobreza multidimensional y las apuestas gubernamentales en América Latina y el Caribe

Los ejercicios para la medición multidimensional de la pobreza tienen alcance global y nacional. La apuesta internacional es el Índice Global del Pobreza Multidimensional (Alkire &Santos, 2010; PNUD, 2010), el cual apa - rece desde el 2010 en los reportes de desarrollo humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Para América Latina, la CEPAL presenta una medición de pobreza multidimensional que recoge la tradición de los métodos usados hasta el momento (Santos, Villatoro, Mancero, & Gerstenfeld, 2015); siguiendo el método de conteo de Alkire y Foster (2011) y de Alkire y Santos (2010), la propuesta de la región avanza en combinar el enfoque monetario y no monetario, amplía las privaciones medidas y actualiza los umbrales de privación de los indicadores tradicionales de NBI (Santos *et al.* , 2015). A nivel nacional, los países que tienen medición oficial de pobreza y

siguen la metodología Alkire-Foster son México, Colombia, Chile, Ecuador, Costa Rica y El Salvador.

No obstante, con el informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo se puede observar el cálculo de IPM global. En términos com - parativos, países de América Latina como México, Argentina, Ecuador, Brasil, Colombia y Guyana, por tomar algunos, presentan una incidencia de pobreza multidimensional (H) por debajo del 10%, donde el mejor resultado se lo lleva México; aunque la intensidad (A) es del 40%, es decir, los pobres multidimensionales están privados en 40% de las dimensiones evaluadas. Del grupo de América Latina, Bolivia es el país que presenta una mayor propor -

ción de población en pobreza multidimensional, una incidencia del 20,5%, y además la intensidad es de 43,7%; le siguen Perú con 10,5% y Guyana con 7,7%. Mientras los resultados en países emergentes como India, Sudáfrica y China, evidencian una incidencia de pobreza de 53,7%, 11% y 5,2%, respec - tivamente (Cuadro 2).

Cuadro 2. El IPM de algunos países de América Latina y emergentes

Región/ situación

País

Año b

Pobreza Multidimensional (%) Inci- Inten -

IPM

dencia sidad

a

H A

Contribución de cada dimen - sión a la pobreza global (%)

Educa- Nivel de Salud

ción vida

Argentina 2005 (N) 2,9 39,1 0,011 38,2 27,8 34

Bolivia 2008 (D) 20,5 47 0,089 21,9 27,9 50,2

Brasil** 2014 (PNAD) 5,3 40,6 0,021 10,9 68,5 20,6

América Colombia 2010 (D) 5,4 42,2 0,022 34,3 24,7 41

Latina Ecuador 2013/2014 (N) 3,5 39,6 0,013 23,6 42,4 34

Guyana 2009 (D) 7,7 40 0,03 16,8 51,2 32

Perú 2008 (D) 10,5 41,4 0,043 19,4 29,8 50,8

México 2012 (N) 2,8 39,9 0,011 31,4 25,6 43

Países India 2005/2006 (D) 53,7 51,1 0,283 22,7 32,5 44,8

emergen- Sudáfrica 2012 (N) 11,1 39,6 0,044 8,4 61,4 30,2

tes China* 2012 (N) 5,2 43,3 0,023 30 36,6 33,4

Fuente: PNUD (2015). Informe sobre Desarrollo Humano (2015: 230-231).

a. Dado que no se disponía de la totalidad de los indicadores para todos los países, las compara - ciones entre países deben realizarse con cautela. Cuando falta un indicador, las ponderaciones de los indicadores disponibles se ajustan para totalizar el 100%. Véase la Nota técnica 5 en <http://hdr.undp.org> para obtener información más detallada. Cálculo según metodología de Alkire y Santos (2010).

b. Los datos proceden de diferentes tipos de encuestas: N (nacionales), W(mundiales de salud) y D (demográficas).

c. Los datos solo corresponden a una parte del país, por lo que se refiere solo a zonas urbanas. Nota: las especificaciones a., b., y c. son tomadas del PNUD (2015).

* Falta el indicador sobre el tipo de suelo.

** Fuente: Alkire, S., Jindra, C., Robles, G. y Vaz, A. (2016).

Los ejercicios de medición propuestos en diferentes escalas buscan respon - der a las agendas de desarrollo de la región, donde los discursos de más inclu - sión y menos pobreza son los principales. El informe de Desarrollo humano para América Latina (PNUD, 2016: 34) enfatiza en la necesidad de pensar el progreso

“como un espacio de desarrollo con límites normativos, en que nada que disminuya los derechos de las personas y las comunidades, ni nada que amenace la sostenibilidad ambiental del planeta, puede considerarse progreso”. Bajo dicha perspectiva, el informe se enfoca en el riesgo de 25 a 30 millones de personas que, por condiciones espacio temporales de vulnerabilidad, puede retroceder y caer en la pobreza o pobreza extrema. Mientras el mundo piensa en lograr los objetivos de desarrollo sostenible, donde el primero es “poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo”, claramente una pos - tura multidimensional de la concepción de la pobreza que toma la agenda de política social en el mundo.

Al respecto, en Colombia, el Gobierno central había adoptado una perspec - tiva de medición de pobreza desde un enfoque multidimensional, propuesta que se presenta en el 2011 como estrategia de medición de las metas de superación de la pobreza del Plan de Desarrollo Nacional 2010-2014 (Angulo, Díaz & Pardo, 2011: 38). En el 2012, se oficializan las metodologías para la medición de la pobreza de Colombia, donde se incluye la medición por insuficiencia de ingresos y la multidimensional (DNP, 2012). Con esos lineamientos, encargan al Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) realizar los reportes de pobreza del país; actualmente se mide la pobreza a nivel nacional y por regiones. Sin embargo, la fuente de datos usada para el cálculo no permite desagregar la medición por municipios, que es la unidad básica de administra - ción territorial en Colombia. Tampoco presentan descomposición alguna por grupos poblacionales, como grupos indígenas, afrodescendientes o mestizos. Además, las dimensiones que componen el índice nacional son pensadas para hacer seguimiento al plan de desarrollo del gobierno de turno. Se necesita una mayor reflexión con perspectiva territorial para acompañar los resultados. En este sentido, el municipio de Medellín no puede contar con la medición

de pobreza multidimensional que realiza el DANE. En su defecto, tiene el Sistema de identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales (Sisben), el cual es un índice multidimensional de focalización del gasto social, así como el índice multidimensional de condiciones de vida. Sin embargo, ninguno cumple con las propiedades de enfoque de privaciones y enfoque de pobreza (Angulo *et al.*, 2011: 9). Sin embargo, con el segundo instrumento, se puede obtener información para los diferentes grupos poblacionales de la ciudad, mientras el Sisben, que es el instrumento nacional de focalización

de población para las políticas sociales, no cuenta con variables para hacer diferenciación por grupos étnicos, raciales o de color.

Sobre la medición del Índice de Pobreza Multidimensional

La metodología que a continuación explicaremos, y que hemos aplicado

para el cálculo del Índice de Pobreza Multidimensional ÍPM*Med*, es la línea de corte dual (Alkire &Foster, 2008; 2009). Esta es utilizada para la Medición de

la Pobreza Multidimensional (ÍPM) que propone la *Oxford Poverty & Human Development Initiative* (OPHI), y que se publica desde 2010 en el Informe de Desarrollo Humano (ONU, 2010).

En nuestro caso, para iniciar con el cálculo del ÍPM*Med* organizamos la base de datos en una matriz de desempeños de las dimensiones, asociados a

las condiciones de pobreza, denotada por: donde la entrada y se refiere a la persona y la dimensión . Por otro lado, el tamaño de la matriz es, siendo el total de personas y el número total de dimensiones. Para obtener esta matriz, se trabaja con otra de datos señalando que es la información para la persona con respecto a la variable ; el tamaño de esta matriz es siendo de nuevo el número de personas y el número de variables.

De la matriz de desempeños se obtiene la matriz de privaciones que es una matriz de entradas 1, 0. Siendo si y solo si , con lo cual se denota que la persona sufre una privación en la dimensión pues su desempeño está por debajo del umbral definido y, si y solo si y indicando el caso contrario de no privación (Alkire y Foster, 2008). Calculada la matriz de privaciones se construye el vector de recuento de las privaciones que da la información sobre el número de las privaciones sufridas por la persona i (Alkire y Foster: 2008). Una vez identificado el vector de recuento, se procede a asignar el corte, o segundo umbral, sobre el cual se analiza la pobreza multidimensional; es decir, se esta - blece un número de privaciones mínimo bajo el cual se considera una persona pobre; el criterio es una apuesta normativa que prefiere los valores medios a los extremos, para evitar soluciones de esquina que ocultan los problemas de pobreza por exceso o defecto. Una vez que se define la pobreza como la privación simultánea en un porcentaje de las dimensiones, en los ejercicios

internacionales es el 33%, igual que el valor en la medición de Colombia, se censura la matriz , al eliminar todos los que no cumplen con la condición de pobreza multidimensional. Con dicha matriz se calculan los indicadores de incidencia e intensidad de la pobreza. El primero, denotado por H, define el porcentaje de población que es pobre multidimensionalmente de acuerdo a la unidad espacial definida; el segundo, defino por A, evidencia la profundidad de

la pobreza, es decir, el porcentaje promedio de dimensiones en las cuales están privadas las personas pobres, adviértase que el porcentaje debe ser mayor el valor del segundo umbral. El indicador final que arroja la metodología es M, que es el resultado de la multiplicación entre la incidencia y la profundidad ($M=HxA$).

Dimensiones, pesos y umbrales de la medición

El ÍPM*Med* nace como una propuesta de medición que abarca algunos de los problemas que caracterizan la pobreza en América Latina y, en particular, en la ciudad de Medellín, con atención en la búsqueda de dimensiones valoradas por la población indígena. Incluye las siguientes dimensiones: las condiciones del hogar, las condiciones personales básicas, educativas, socioeconómicas y de inseguridad y violencia (Cuadro 3). Esta tipología, responde a los mismos criterios de medición que el ÍPM global. Dichas dimensiones están amparadas en la literatura que distingue problemas de estructura social, relacionadas con las características de la pobreza de la región, tales como: la enorme informali - dad laboral, la considerable inseguridad y un índice importante de inmigración (Portes y Hoffman, 2003), la violencia (Londoño, Gaviria & Guerrero, 2000; Briceño-León, 2002), el trabajo infantil (LLECE-UNESCO, 2010), los bajos ingresos, la maternidad adolescente, la falta de acceso a servicios básicos y atención sanitaria oportuna (CEPAL & UNICEF, 2007), y la discriminación por clase social, etnia, raza o color (Fernandes, 2004; LLECE-UNESCO, 2010; Proença 2009; Ravanello, 2010; Soares &Alves, 2003) y género (Galle - go-Duque, 2015).

En la primera dimensión incluimos indicadores de la vivienda y el control del entorno material; en la segunda, indicadores sobre la vida y la nutrición de los miembros del hogar; la tercera, consta de indicadores sobre la atención pre-

escolar, la matrícula infantil y juvenil, el rezago escolar y la deserción; la cuarta, incluye el trabajo infantil, la educación de los adultos, el entorno, la afiliación laboral, el empleo formal remunerado y los ingresos familiares y, finalmente en la quinta, las condiciones de entorno relacionadas con la inseguridad y la violencia. En total, construimos el índice con 24 indicadores que son comparables entre Belo Horizonte y Medellín. Las bases de datos usadas fueron PNAD-2009 para Belo Horizonte y ECV-2010 para Medellín. En el Cuadro 3 presentamos el resumen de las dimensiones, los indicadores y los umbrales para el cálculo del Índice de Pobreza Multidimensional de cada ciudad (ÍPM*Med*).

Cuadro 3. Lista de dimensiones para el cálculo del Índice de Pobreza Multidimensional en Medellín y comparado con Belo Horizonte

Condición Dimensión Indicador Umbral

1. Electricidad. Si el hogar no cuenta con electricidad.*

2. Agua potable. No tiene agua potable.*

3. Saneamiento. No tiene alcantarillado.

1. Condiciones del hogar (cada indicador en esta dimensión tiene un peso de (1/40)= (1/5)*(1/8))

Vivienda

4. Basura.

5. Paredes de la vivienda.

6. Combustible con que cocina.

Si la basura la recoge un servicio informal (zorra, carreta, etc.); la tiran al patio, lote, zanja o baldío; la tiran al río, caño, quebrada o laguna; la entie - rran; la queman; la reutilizan; o la comercializan.

Si es de tierra, arena, o estiércol; madera burda, tabla, tablón u otro vegetal.**

Si cocinan con madera, carbón de leña o mineral, estiércol, material de desecho, petróleo, gasolina, alcohol, kerosene o cocinol.*

7. Hacinamiento.

Hacinamiento medio (de 2,5 a 4,9) o crítico (5 y más).

Control del entorno material

8. Activos.

Si no poseen más de uno de los siguientes: tv., teléfono, bicicleta, moto, vehículo.*

2. Condiciones

Vida

De los hijos nacidos vivos si ha muerto alguno 9. Mortalidad infantil. de los niños o jóvenes menores de 18 años en el último año.*

10. Mortalidad prenatal. Nacidos muertos en el hogar.

personales básicas (1/20)= (1/5)*(1/4)

Nutrición

11. Si algún niño o joven menor de edad de la familia está en riesgo alimentario.

12. Si algún adulto de la familia está en riesgo alimentario.

Si el número de comidas al día para los niños y jóvenes del hogar (entre 0 y 17 años) es menor a 3.**

Si el número de comidas al día para los adultos del hogar (entre 18 años y más) es menor a 3.**

Educación

13. Atención pre-escolar (niños entre 1 y 5 años de edad).

14. Matrícula infantil y juvenil (entre 6 y 17 años de edad).

Si algún niño en edad pre-escolar está por fuera del sistema preescolar.**

Si algún niño en edad escolar está por fuera de la escuela.**

15. Condiciones de la niñez y la juventud (entre 6 y 17 años): rezago escolar.

Si algún niño o joven del hogar tiene un rezago escolar de dos años o más.

3. Condiciones educativas (cada indicador en esta dimensión tiene un peso de (1/20)= (1/5)*(1/4))

Considera que no está en edad escolar; considera que ya terminó sus estudios; costos educativos elevados o falta de dinero; debe encargarse

de los oficios del hogar (cuidado de los niños, ancianos, personas con discapacidad, etc.); falta de tiempo; por embarazo; por inseguridad en

el establecimiento educativo, en el entorno; del establecimiento o en el lugar de residencia; falta

16. Condiciones de la niñez y la juventud (entre 6 y 17 años): deserción.

de cupos; no pasó examen de admisión; no existe centro educativo cercano o está muy lejano; necesita trabajar; no le gusta o no le interesa el estudio; aburrimiento; por enfermedad o incapacidad médica; necesita educación especial; recibe malos tratos en el colegio; porque se casó o formó pareja; tuvieron que abandonar el lugar de residencia habitual; bajo rendimiento académico o indisciplina; no pudo conseguir los documentos que exigían; razones familiares; o prestar servicio militar, ejército, policía.

4. Condiciones socioeconómicas (cada indicador en esta dimensión tiene un peso

de (1/25)= (1/5)*(1/5))

Trabajo infantil

Educación

Afiliación laboral

Empleo formal y remunerado

17. Condiciones de la niñez y la juventud (entre los 12 y 17 años de edad): trabajo infantil.

18. Años de escolarización de los adultos (de 18 o más años de edad).

19. Trabajo (mayores de 18 años).

20. Trabaja con contrato formal y tiene remune - ración.

Si alguno de los niños o jóvenes del hogar realiza trabajo infantil, es decir, si hay adolescentes entre los 12 y 17 años de edad que su actividad principal es trabajar, buscar trabajo o realizar oficios del hogar.

Si los miembros adultos del hogar no han comple - tado 5 años de escolarización.*

Desempleado en la semana de referencia. No tiene empleo formal.

Ingreso del hogar o *per cápita*

21. Ingresos familiares. Línea de pobreza de 2$.

22. Problemas de seguridad en el barrio o vereda.

Si se presenta alguno de los siguientes problemas de seguridad: existencia y accionar de bandas o combos, se presentan atracos callejeros, se roban carros o partes de estos, se asaltan casas y aparta - mentos, se atracan las tiendas de barrio, se presen - tan casos de homicidios, hay expendios de drogas, se presentan casos de violaciones, vandalismo contra edificaciones, cobro de

extorsión vacuna,

5. Condiciones de entorno: inseguridad y violencia (1/15)= (1/5)*(1/3)

Integridad personal

23. Hechos vividos por algún miembro del hogar contra su vida, patrimo - nio, seguridad personal, etcétera .

desapariciones urbanas, violencia intrafamiliar. Si algún miembro de su hogar ha sido víctima de:

hurto a partes de vehículo; atraco; amenazas; hurto a residencias; hurto a vehículos; hurto a vehículos repartidores; hurto a comercio; hurto a empresas; cobro de cuotas o vacunas y/o chantajes; homici - dios; accidentes de tránsito; secuestro, raptos de familiares, amigos, otros; paseo millonario; robo a cajero electrónico; violencia o maltrato físico familiar; violaciones y/o estafas o fraudes.

24. Riñas familiares.

Si el área o situación de conflicto más grave es la familia o uno de los problemas más graves en

orden de importancia es la violencia intrafamiliar.

Fuente: Construcción propia. Con base en PNAD (2009) y ECV (2010).

Notas: los combos son organizaciones que realizan actividades ilegales y/o criminales. Las vacunas son cobros periódicos ilegales a personas naturales o personas que ejercen alguna actividad comercial, de servicios o productiva por parte de grupos ilegales y/o criminales que tienen presencia en la zona afectada. El paseo millonario es una clase de secuestro *express*, en el cual la persona es privada de su libertad en el momento en que toma un taxi con el fin de robarle todas sus pertenencias.

*El umbral es similar a los usados por la OPHI para el cálculo del ÍPM y **indica que es apro - ximado.

Las dimensiones incluidas en la medición que se proponen el presente artí - culo fueron elegidas teniendo en cuenta tres aspectos. Primero, son dimensiones que se consideran relevantes para la población indígena en función de lograr analizar la exclusión/inclusión a las dinámicas urbanas de los diferentes grupos de edad. Segundo, las dimensiones responden a los principales problemas que se presentan en América Latina. Tercero, fueron factibles de medirlas porque están

disponibles en una sola encuesta para la ciudad, con posibilidad de desagregar por grupos poblacionales. En este sentido, las dimensiones escogidas responden a valoraciones significativas con viabilidad técnica para su medición.

Los datos para la medición

Para hacer más clara la comparación entre Belo Horizonte y Medellín apli - camos los respectivos elevadores poblacionales de las encuestas PNAD (2009) y ECV (2010). De esta manera, la muestra elevada con el factor poblacional nos lleva a comparar 5.120.798 personas de Belo Horizonte y Área Metropo - litana con 2.343.049 personas de Medellín. En el Cuadro 4 presentamos los datos estadísticos descriptivos de las variables incluidas en el ÍPM*Med* y las

privaciones del total de la población de Medellín.

Como se observa en el Cuadro 4, las dimensiones que más afectan a la población de Medellín están relacionadas con aspectos estructurales de orden socioeconómico como: los problemas de inseguridad y violencia, la informali - dad del mercado laboral y su incapacidad para emplear la mano de obra, la baja escolarización de los adultos, el rezago escolar (aspectos también observados en Belo Horizonte) y, además, la inseguridad alimentaria de los adultos. Estos resultados confirman la literatura sobre América Latina donde, estos aspectos son los que más explican las privaciones de la mayoría de la población, aunque esta no sea clasificada como pobre. Además, con los casos de Belo Horizonte y Medellín, también se constatan las diferencias con otras regio - nes del mundo pues, en general, las condiciones del hogar (electricidad, agua potable, saneamiento, basura, paredes de la vivienda y combustible con el cual cocinan), la mortalidad infantil y prenatal, y la matrícula infantil y juvenil, no son los aspectos de más privación. Estos sí indican un ascenso del desarrollo del sur, pero un desarrollo que sigue limitado por la presencia de los problemas

estructurales, muchas veces abordados en la literatura sobre América Latina y que no deben desconocerse en la formulación de los índices de pobreza.

Resultados que muestran la pobreza en los grupos étnico raciales o de color. Visión comparada y alerta para Medellín

Los resultados del Índice de Pobreza Multidimensional propuesto nos lle - van a develar importantes problemas de pobreza de los indígenas que viven en Medellín, no solo en comparación con los otros grupos de color, sino en comparación con otra urbe de Suramérica, Belo Horizonte en Brasil. En ambas ciudades los mestizos son el grupo de raza y de color mayoritario, puesto que

en Belo Horizonte ascienden al 50,2% de los habitantes y en Medellín al 75,3%. Sin embargo, en Medellín, un 9% no declara grupo étnico racial o de color y, posiblemente, se deba a factores de estigmatización social.

Cuadro 4. Estadísticos descriptivos de las variables incluidas en el IPM Med

Variables

Estadísticos descrip - tivos

Media Desv. típ.

Privaciones Población

%

privada

1. Electricidad 0 0,004 42 0

2. Agua potable 0,001 0,031 2.252 0,1

3. Saneamiento 0,01 0,098 22.856 0,98

4. Basura 0,001 0,032 2.399 0,1

5. Paredes de la vivienda 0,019 0,137 45.050 1,92

6. Combustible con que cocina 0,004 0,064 9.728 0,42

7. Hacinamiento 0,246 0,431 576.002 24,58

8. Activos 0,229 0,42 535.945 22,87

9. Mortalidad infantil 0,003 0,057 7.755 0,33

10. Mortalidad prenatal 0,003 0,052 6.322 0,27

11. Si algún niño o joven menor de edad de la familia está en riesgo alimentario

0,056

0,23

131.133

5.6

12. Si algún adulto de la familia está en riesgo alimentario

0,505

0,5

1.182.161 50,45

13. Atención pre-escolar (niños entre 1 y 5 años de edad)

0,19

0,393 446.139

19,04

14. Matrícula Infantil y juvenil (entre 6 y 17 años de edad)

0,068

0,252 159.392

6,8

15. Condiciones de la niñez y la juventud (entre 6 y 17 años): rezago escolar

0,388

0,487 908.537

38,78

16. Condiciones de la niñez y la juventud (entre 6 y 17 años): deserción

0,05

0,218

116.724

4,98

17. Condiciones de la niñez y la juventud (entre los 12 y 17 años de edad): trabajo infantil

0,029

0,168

68.499

2,92

18. Años de escolarización de los adultos (de 18 o más años de edad)

0,297

0,457 695.454

29,68

19. Trabajo (mayores de 18 años) 0,193 0,395 452.193 19,3

20. Trabaja con contrato informal y no tiene remuneración

0,838

0,369 1.963.153 83,79

21. Ingresos familiares 0,221 0,415 517.172 22,07

22. Problemas de seguridad en el barrio o vereda

0,636

0,481 1.491.106 63,64

23. Hechos vividos por algún miembro del hogar contra su vida, patrimonio, seguridad personal, etc.

0,196

0,397 460.266

19,64

24. Riñas familiares 0,018 0,134 42.725 1,82

Fuente: cálculos propio ECV (2010).

Nota: el número de casos usado para todas las variables, con el factor de expansión, fue de 2.343.049. Cada variable asume valores de 0 no privado y 1 privado.

En ambas ciudades, los indígenas y los negros son la población que presenta mayor pobreza multidimensional, aunque en Medellín es más acuciante esta distancia con respecto a los otros grupos. En esta ciudad, el 68,17% de los indí - genas es pobre, al igual que el 55,53% de los negros. Además, las personas que no declaran posiblemente pertenezcan a este grupo, pues más de la mitad son pobres multidimensionales y el ÍPM es más alto que la media (ver Cuadro 5). En ambas ciudades, los blancos presentan un menor ÍPM-A *LBH&Med* siendo

del 7,17 en Belo Horizonte y del 10,93 en Medellín, por otro lado, la distancia con respecto a los indígenas es considerable pues su pobreza es 11,21 en Belo Horizonte y casi el doble en Medellín 21,54 (ver Cuadro 5).

Cuadro 5. Perfiles de pobreza por grupos étnico-raciales

Porcentaje Población Recuento Pobreza multidimensional

Grupo Población

de contri - bución

pobre por ingresos

de pobreza de ingresos

Inciden - cia H

Intensi - dad A

ÍPM-A L

BH&Med HA

%

Belo Horizonte, PNAD- 2009

Blancos 1.976.882 38,6 67.750 3,43 27,32 26,26 7,17 Indígenas 11.626 0,23 802

6,9 34,49 32,5 11,21 Mestizos 2.570.228 50,19 184.822 7,19 37,05 27,51 10,19 Negros 550.435 10,75 36.083 6,56 36,2 28,18 10,2 Otra o sin

11.627 0,23 401 3,45 34,49 23 7,93 declaración

Total 5.120.798 100 289.858 5,66 33,18 27,18 9,02

Blancos 310.379 13,25 59.310 19,11 39,57 27,62 10,93

Indígenas 5.536 0,24 2.139 38,64 68,17 31,6 21,54

Medellín. ECV-2010

Mestizos 1.764.654 75,31 384.076 21,76 43,35 28,16 12,21 Negros 50.772 2,17 14.609 28,77 55,53 29,04 16,12 Otra o sin

211.707 9,04 57.038 26,94 52,13 28,44 14,83 declaración

Total 2.343.049 100 517.172 22,07 43,96 28,16 12,38

Fuente: cálculos propios. PNAD (2009) y ECV (2010).

Comentarios finales

Hacer una medición que recoja la perspectiva indígena, sus conceptos, sus privaciones en función de las prácticas culturales y comunitarias, requiere de un instrumento con pertinencia. Al respecto, son dimensiones pérdidas en las bases de datos oficiales para el análisis de las realidades que los indígenas valoran y tienen razones de valorar. Por ejemplo, el Sisben, que es el instru - mento oficial de focalización del gasto en política pública en Colombia, no tiene una variable de reconocimiento étnico, entonces, no se puede diferenciar a la población indígena o afrodescendiente para analizar los rubros del gasto

y las estrategias de políticas públicas. Otro ejemplo es el programa de transfe - rencias condicionadas del país “Más Familias en Acción”, reglamentado como ley para ayudar a combatir la pobreza y la vulnerabilidad de la población de Colombia, prioriza el ingreso al programa por la focalización que hace el Sis -

ben y por la condición de desplazamiento forzado, y tampoco cuenta con una forma de identificar las diferencias en grupos poblaciones como los indígenas. Por consiguiente, el presente estudio llama la atención sobre la necesidad de comprender la pobreza de forma diferenciada, puesto que eso permite plantear soluciones acordes a las capacidades de los grupos poblacionales para solucionarlas, e incluye pensar en la cosmovisión de quien es considerado como pobre. Además, logra evidenciar cuáles son los grupos poblacionales que se rezagan en la tarea de mejorar las condiciones de una vida digna.

El cálculo del ÍPM*Med* aporta al debate sobre la medición de la pobreza, en tanto busca entregar una cobertura más amplia y adaptada a la realidad. Una forma de avanzar en la discusión fue realizar un ejercicio de medición con variables y dimensiones que tienen fuertes implicaciones en el bienestar de los habitantes de la región y que describe un tipo de pobreza que aqueja a los latinoamericanos, en nuestro caso específico la pobreza de los Belorizontinos y Medellinenses. El ÍPM*Med* presenta en ambas ciudades una coherencia interna al listar un orden de variables muy similar que contribuye de manera significativa a la pobreza, además señala la baja contribución de las condiciones del hogar (exceptuando la variable del hacinamiento). Asunto que debe llamar la atención sobre la sensibilidad de los índices para aproximarse a realidades, contextos diferenciados y grupos históricamente vulnerables.

El planteamiento que realizamos del ÍPM*Med* con respecto a su amplitud dimensional y su desagregación por grupos étnicos, raciales o de color, permite a través de las metodología (igual peso de las variables dentro de la dimensión e igual peso de las dimensiones), el cálculo del peso específico de los componentes; obtener y distinguir entre la incidencia, la contribución o intensidad, sirve para identificar un patrón de carencias en las variables y dimensiones (las condiciones de inseguridad y violencia, las condiciones socioeconómicas y las condiciones educativas principalmente) por categorías sociales, evidenciando claramente más privaciones y pobreza en el grupo de los indígenas urbanos en Medellín; en otras palabras, la desagregación del índice permite identificar que los indígenas urbanos y los negros en Medellín son los más afectados por la pobreza multidimensional. El cálculo que realizamos de dicho índice propone e incluye indicadores asociados con la inseguridad, violencia y criminalidad, la salud pública, la educación (no solo de los niños, sino también de los adultos),

y el empleo informal, entre otras, que generalmente son variables informativas en una variedad de países, pero pocas veces incluidas en los índices de pobreza. La medición evidencia limitaciones en los datos, pues las bases no per - mite asociar directamente todas las dimensiones valoradas por los indígenas, menos comparar entre países cuestiones como: la vulnerabilidad familiar y los problemas de desarrollo infantil que Paes de Barros *et al.* (2003) han encon - trado en Brasil, o las repercusiones que tienen los homicidios o la ausencia de algún miembro del hogar por causas de violencia, que datan tanto en Belo Horizonte pero aún más en Medellín y que afecta la capacidad básica de la vida. Un problema de lo enunciado, como consecuencia de las dimensiones perdidas en los instrumentos de la política pública para documentar con más realismo los problemas de pobreza de las urbes. En este sentido, se alienta la visibilización de los problemas de desigualdad entre grupos poblacionales con los instrumentos existentes, al tiempo que se llama la atención para perfec - cionar los datos con criterios de inclusión, evaluando los problemas de toda la población asentada en los territorios.

Bibliografía

ACNUR 2010 *2009 Global Trends: Refu - gees, Asylum Seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons* (Ginebra, Suiza: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados).

ACNUR/UNHCR2011 “Comunidades indí - genas en Colombia-UNHCR/ACNUR 60 years” en <http://www.acnur.org/t3/filead - min/Documentos/Pueblos_indigenas/2011/ Comunidades_indigenas_en_Colombia_-_ ACNUR_2011.pdf?view=1.ONU> acceso 20 de abril de 2015.

ACNUR/UNCHR 2012 “Situación Colom - bia INDÍGENAS” en <http://www.acnur. org/t3/fileadmin/Documentos/Refugia - dosAmericas/Colombia/2012/Situacion_ Colombia_-_Pueblos_indigenas_2012. pdf?view=1> acceso 4 marzo del 2015.

Alcaldía de Medellín 2015 *Construcción con la población indígena residente en Medellín y sus corregimientos de compren - siones sobre su proceso de*

incorporación a los entornos urbanos. (Medellín: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Univer -

sidad de Antioquia. Secretaría de Inclusión Social y Familia).

Alkire, S. 2002 "Dimensions of humanDeve - lopment" en *World Development* Nº 30(2), pp. 181-205.

Alkire, S. 2007 "Choosing dimensions: the capability approach and multidimensional poverty" en *Oxford Poverty and Human Development Initiative* Working Paper Nº 88, pp. 1-28.

Alkire, S. y Black, R. 1997 "A practical reasoning theory of development ethics: furthering the capabilities approach" en *Journal of International development* Nº 9(2), pp. 263-279.

Alkire, S.; Foster, J. 2008 "Counting and Multidimensional Poverty Measurement" en *Oxford Poverty and Human Develop - ment Initiative Working Paper* Nº 7, pp. 1-33.

Alkire, S.; Foster, J. 2009 "Counting and multidimensional poverty measurement. (Revised and updated)" en *Oxford Poverty*

and Human Development Initiative Wor - king Paper Nº 32, pp. 1-44.

Alkire, S.; Foster J. 2011 "Understandings and misunderstandings of multidimensional poverty measurement" en *Oxford Poverty and Human Development Initiative Wor - king Paper* Nº 43, pp. 1-22.

Alkire, S. y Santos, M. E. 2010 "Acute Multidimensional Poverty: Anew Index for Developing Countries" en *Oxford Poverty and Human Development Initiative Wor - king Paper* Nº 38, pp. 1-139.

Alkire, S.; Jindra, C.; Robles, G.; Vaz, A. 2016 "Multidimensional Poverty Index 2016: Brief methodological note and results" en *OPHI Briefing* (Londres: Uni - versity of Oxford) Nº 42.

Alkire, S.; Santos, M. E. 2010 “Acute Multidimensional Poverty: A New Index for Developing Countries” en *OPHI Wor - king paper* (Londres: University of Oxford) Nº 38.

Allardt, E. 1993 “Having, loving being: An alternative to the Swedish model of welfare research” en Nussbaum, M. y Sen, A. (eds.) *The quality of life* (Oxford: Oxford Univer - sity Press), pp. 88-94.

Álvarez Leguizamón, S. 2007 “Concentra - ción de la riqueza, millonarios y reproduc - ción de la pobreza en América Latina” en *Sociologias* (Porto Alegre) Nº 9(18), pp. 38-73.

Angulo, R.; Díaz, Y.; Pardo, R. 2011 “Índice de Pobreza Multidimensional para Colom - bia (IPM-Colombia) 1997-2010” en *Archi - vos de Economía. Departamento Nacio - nal de Planeación* Documento Nº 382. En <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/ Estudios%20Econmicos/382.pdf> acceso 7 de septiembre de 2015.

Banco Mundial 2015 “Latinoamérica Indí - gena en el Siglo XXI” (Washington: Banco Mundial) en <https://openknowledge.worl - dbank.org/bitstream/handle/10986/23751/ Latinoam0rica00XXI000primera0d0cada. pdf> acceso 2 octubre de 2014.

Biggeri, M.; Ballet, J.; Comim, F. 2011 *Chil - dren and the capability approach. Studies in childhood and youth* (Londres: Palgrave Macmillan).

Briceño-León, R. 2002 (eds.) *Violencia, sociedad y justicia en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).

Burchardt, T.; Tsang, T.; Vizard, P. 2009 “Specialist consultation on the list of cen - tral and valuable capabilities for children” en *Equality and Human Rights Commis - sion, Research report* (Manchester: Centre of Analysis of Social Exclusion) Nº 41.

Cabildo Chibcariwak 2012 *Plan de Vida* (Medellín: Alcaldía de Medellín).

Cabildo Inga 2014 *Plan de Vida* (Medellín: Alcaldía de Medellín).

Cabildo Quillasingas Pastos 2014 *Plan de Vida* (Medellín: Alcaldía de

Medellín).

CEPAL-UNICEF 2007 “La reducción de la mortalidad infantil en América Latina y el Caribe: avance dispar que requiere res - puestas variadas” en *Desafíos* (Boletín de la infancia y adolescencia sobre el avance de los objetivos de desarrollo del Milenio) Nº 6, pp. 1-12.

Fernandes, D. C. 2004 “Race, socioeconomic development and the educational stratifi - cation process in Brazil” en *Research in Social Stratification and Mobility* Nº 22, pp. 365-422.

Cummins, R. 1996 “Domains of life satisfac - tion: an attempt to order chaos” en *Social Indicators Research* Nº 38(3) pp. 303-328.

Departamento Nacional de Planeación (DNP) 2012 “Metodologías oficiales y arreglos institucionales para la medición de la pobreza en Colombia” en *Documento Conpes Social*. (Bogotá: Consejo Nacional de Política Económica y Social, República de Colombia) Nº 150. En

Diprose, R. 2007 “Safety and Security. A proposal for internationally comparable indicators of violence” en *Oxford Poverty*

and Human Development Initiative, Wor - king Paper Nº 1, pp. 1-67.

Doyal, L. y Gough, I. 1993 “Mixed econo - mies in Europe” (London: Edward Elgar).

Erikson, R. y Aberg, R. 1987 *Welfare in tran - sition. Asurvey of living conditions in Swe - den 1968-1981* (Oxford: Clarendon Press).

Espina, M. E. 2008 “Políticas de atención a la pobreza y la desigualdad. Examinando el rol del Estado en la experiencia cubana” (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

Gallego-Duque, L. 2014 “Mecanismos causales de la educación y la pobreza. Apli - cación a los casos de Medellín (Colombia) y Belo Horizonte (Brasil)”, Tesis doctoral (Barcelona: Departamento de Sociología, Universidad Autónoma

de Barcelona).

Gallego-Duque, L. 2015 “Bienestar y género bajo el enfoque de las capacidades. Aplica - ciones al caso de Medellín”, Tesis doctoral (Barcelona: Departamento de Economía Aplicada, Universidad Autónoma de Bar - celona).

Galtung, J. 1994 *Human Rights in another Key* (Cambridge: Polity Pr.).

Grisez, G.; Boyle, J.; Finnis, J. 1987 “Prac - tical principles, moral truth and ultimate ends” en *American Journal of Jurispru - dence* Nº 32, pp. 99-151.

Ibrahim, S.; Alkire, S. 2007 “Agency and Empowerment: A proposal for internatio - nally comparable indicators” en *Oxford Poverty and Human Development Initia - tive, Working Paper*, pp. 2-59.

Lasswell, H. D. y Macdougal, M. S. 1992 *Jurisprudence for a free society: studies in law, science and policy* (New Haven: New Haven Press).

LLECE-UNESCO(org.) 2010 *Factores aso - ciados al logro cognitivo de los estudiantes de América Latina y el Caribe* (UNESCO).

Londoño, J.; Gaviria, A. y Guerrero, R., (eds.) 2000 A*salto al desarrollo: violencia*

en América Latina (Washington: Banco Interamericano del Desarrollo).

Lugo, A. 2007 “Employment. Aproposal for internationally comparable indicators” en *Oxford Poverty and Human Development Initiative*, *Working Paper* Nº 2, pp. 1-16.

Max-Neef, M. 1994 *Desarrollo a escala humana conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (Barcelona: lcaria Editorial).

Myrdal, G. 1957 *Teoría Económica y Regio - nes Subdesarrolladas* (México: Fondo de Cultura Económica).

Naciones Unidas (eds.) 2010 *Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Informe de 2010 (Nueva York: Naciones Unidas).

Narayan, D.; Patel, R. 2000 *Voices of the poor: can anyone hear us* (Nueva York: Oxford University Press).

Nussbaum, M.; Sen, A. (eds.) 1993 *The qua - lity of life* (Nueva York: Oxford University Press).

Nussbaum, M. 2002 *Las mujeres y el desa - rrollo humano* (Barcelona: Herder).

Nussbaum, M. 2011 *Creating capabilities* (Cambrigde: Harvard University Press).

Paes de Barros, R., Carvalho, M. y Franco, S. 2003 "Pobresa multidimensional no Brasil" en *IPEA, Texto para Discussão* Nº 1227, pp. 1-40.

Personería de Medellín (org.) 2014 "Informe sobre la situación de los derechos huma - nos en la ciudad de Medellín" (Medellín: Colombia) en <http://www.personeria - medellin.gov.co/index.php/documentos/ informes-ddhh/category/17-informes-dd - h h -2 014?d o w n l o a d =15: i n f o r - me-de-ddhh-2014> acceso marzo 5 de 2015

PNUD (org.) 2016 "Progreso multidimensional: bienestar más allá del ingreso", Informe Regional sobre Desa - rrollo Humano para América Latina y el Caribe (Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) en <http://www.pnud.org.br/Arquivos/ HDR2016.pdf> acceso 20 octubre de 2015.

PNUD. (org.) 2010 "La verdadera riqueza de las naciones: caminos al desarrollo humano". Reporte de desarrollo Humano (Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) en <http://hdr. undp.org/sites/default/files/hdr_2010_es_ complete_reprint.pdf>.

Portes, A.; Hoffman, K. 2003 "Las estructu - ras de clase en América Latina: composi - ción y cambios durante la época neoliberal" en *CEPAL Serie Políticas Sociales* Nº 68, pp. 1-51.

Proença Bonilha, T. 2009 "Brasil: La integra - ción Vs. la exclusión del alumno negro en la Universidad" en *Revista iberoamericana de educación* Nº 48(4), pp. 1-11.

Ramsay, M. (1992) *Human needs and the market* (Aldershot: Avebury).

Ravanello Ferraro, A. R. 2010 “Escolarização no Brasil: articulando as perspectivas de gênero, raça e classe social” en *Educação e Pesquisa* Nº 36(2), pp. 505-526.

Rawls, J. 1993 *Political liberalism* (Nueva York: Columbia University Press).

Robeyns, I. 2003 “Sen capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities” en *Feminist Economics* Nº 9(2-3), pp. 61-92.

Samman, E. 2007 “Psychological and sub - jective wellbeing: a proposal for interna - tionally comparable indicators” en *Oxford Poverty and Human Development Initia - tive, Working Paper*, pp. 1-54.

Santos, M. E.; Villatoro, P.; Mancero, X.; Gerstenfeld, P. 2015 *Un índice de pobreza multidimensional para América Latina* Nº 92 (Santiago de Chile) en <http://works - pace.unpan.org/sites/internet/Documents/ UNPAN95823.pdf> acceso 16 octubre de 2015.

Schwartz, S. 1994 “Are there universal aspects in the content and structure of values?” en *Journal of Social Issues* Nº 50, pp. 19-45.

Sen, A. 1985 *Standard of living-The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge: Cambridge University).

Sen, A. 1992 *Inequality Reexamined* (Nueva York: Oxford University Press).

Sen, A. 2001 *Development as freedom* (Lon - dres: Oxford Paperbacks).

Sen, A. 2004 “Dialogue capabilities, lists, and public reason: continuing the conver - sation” en *Feminist Economics* Nº 10(3), pp. 77-80.

Sen, A. 2010 *The idea of justice* (Londres: Harvard University Press).

Sinigüí Ramírez, S. Y. 2007 “¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombianos” en *Memoria personal, Revista Educación y XIX* Nº 49, pp. 199-214, septiembre-diciembre.

Soares, J. F.; Alves, M. T. 2003 “Desigual - dades raciais no sistema brasileiro de edu - cação básica” en *Educação e Pesquisa* Nº 29(1), pp. 147-165.

Tilly, C. 1998 *Durable Inequality* (Berkeley: University of California Press).

Unterhalter, E. 2005 “Global inequality, capabilities, social justice and the Millen - nium Development Goal for gender equa - lity in education” en *Journal of Education and Development* Nº 25, pp. 111-122.

Walker, M. y Unterhalter, E. 2007 *Amartya Sen’s Capability Approach and Social Justice in Education* (London/New York: Palgrave Macmillan).

Zavaleta, D. 2007 “The Ability to go about without Shame. A proposal for interna - tionally comparable indicators of shame and humiliation” en *Oxford Poverty and Human Development Initiative, Working Paper* Nº 3, pp. 1-30.

Indígenas en tres ciudades caribeñas del sureste mexicano: percepciones de la discriminación y tensiones en su identidad

Jorge E. Horbath *

Introducción

Los procesos de globalización y de pauperización del campo mexicano

han dado lugar al abandono cada vez mayor de la actividad rural, especialmente en comunidades indígenas que se ven obligadas a migrar

a las ciudades. Su llegada a ellas no es sino la extensión de la exclusión y marginación de este grupo poblacional que, al incorporarse a los espacios urbanos, recibe los embates de la segregación y la discriminación social y no encuentra el reconocimiento de sus derechos básicos promovidos desde distintos espacios internacionales y nacionales.

El marco institucional y normativo de los derechos indígenas por el que distintos sectores han venido luchando supone identificar y exigir el cum - plimiento de

derechos vinculantes, como son los derechos a la educación, la salud, la vivienda y el trabajo, además del derecho al “usufructo equitativo de las ciudades”, según lo enuncia la Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad; el reconocimiento de estos derechos no se ha puesto en marcha para el caso de México.

Este capítulo busca mostrar esta situación respecto a los derechos, así como analizar las percepciones de las y los indígenas en tres ciudades caribeñas del estado de Quintana Roo en el sureste mexicano: Cancún, Playa del Carmen y Chetumal. Para ello, se retoman resultados de un proyecto de investigación más amplio titulado “Exclusión, discriminación y pobreza de los indígenas urbanos en México” que fue financiado por la convocatoria de Ciencia Básica SEP-CB 2012-1 del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

* Investigador titular de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Unidad Chetumal, México <www.ecosur.mx>. Miembro Nivel II del S.N.I. del CONACYT, México. Correo electrónico: jhorbath@ecosur.edu.mx .

Para captar la percepción de las y los indígenas sobre sus condiciones de vida y las formas de discriminación que experimentan, se utilizaron distintas técnicas cualitativas que reconstruyen los significados de esos fenómenos y permiten conectarlos con los mecanismos de la discriminación, los contextos en los que esta tiene lugar y los distintos actores que intervienen en esa forma de relación social. Entre las técnicas usadas, realizamos entrevistas abiertas, entrevistas cortas de léxico, entrevistas semi-estructuradas y grupos foca - les. Para localizar a la población indígena con presencia en estos espacios geográficos se consideraron dos criterios: que residan o bien que laboren en dichos espacios, es decir, que desarrollen en los mismos una parte de su vida cotidiana.

En la primera parte del trabajo se exponen los aspectos paradojales del reconocimiento de los pueblos indígenas, seguido de una breve exposición de los instrumentos que integran tanto el marco normativo internacional como mexicano, marcos que reivindican los derechos de los indígenas. Pos - teriormente, se exponen y analizan las percepciones que tienen los indígenas migrantes a las ciudades estudiadas, destacando las particularidades del acceso a la educación, la salud, la vivienda y el trabajo, así como sus puntos de vistas sobre sus derechos a estos servicios. El documento se cierra con las conclu - siones y reflexiones que señalan las limitantes, tanto del marco normativo como

de la política pública, para cumplir con los compromisos internacionales firmados en materia de reconocimiento de los derechos de los indígenas en ámbitos urbanos del sureste del país.

El reconocimiento de los pueblos indígenas y sus efectos paradojales

En el siguiente apartado nos proponemos estudiar los efectos sociales y subjetivos de la inscripción/no inscripción de grupos sociales en la trama sim - bólica y jurídica. Dicha cuestión resulta de gran importancia si consideramos que el asunto de la discriminación tiene relación con el reconocimiento, pues los conflictos étnicos o raciales son, en última instancia, conflictos de reco - nocimiento (Giménez, 2007: 57). Es así que la proclamación de la autonomía de los pueblos indígenas ante el sistema político, que remite al derecho a su autodeterminación, es un asunto de reconocimiento.

Para el reconocimiento jurídico es básico averiguar cómo puede determi - narse la cualidad constitutiva de la persona en tanto que tal, mientras que para la valoración social hay que saber cómo se constituye el sistema de referencia evaluativo dentro del cual puede medirse el “valor” de la cualidad caracterís -

tica de una persona (Honneth, 1997: 137). Debido a que tener derechos signi - fica poder establecer pretensiones socialmente aceptadas, esto dota al sujeto singular de la oportunidad de una actividad legítima, a través de la cual puede adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás. Según estas defi - niciones, un sujeto es reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico. Es así que, cuando un grupo social o comunidad queda excluido por no tener una inscripción en la trama simbólica jurídico-social, experimenta una pérdida/privación del respeto social y del reconocimiento. Considerando la significación psíquica que el reconocimiento jurídico tiene para el auto-respeto de los colectivos excluidos, el tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que solo la protesta activa y la resistencia pueden liberar (Honneth, 1997).

En este sentido es importante conocer de qué manera un derecho empieza a tener ese *status* o bien de qué manera se empieza a conformar un sujeto político. Entonces, a los “dominados” les quedan dos opciones: o aceptan la definición dominante de su identidad o se rebelan, no tanto para negar los rasgos

devaluados o estigmatizados, sino para invertir la escala de valores. La lógica del "orgullo gay" o del "*black is beautiful*" resultan ejemplos de esta última operación (Giménez, 2007: 48).

De manera específica para lo que nos proponemos estudiar, una comuni - dad indígena se conforma en sujeto político cuando es considerada "pueblo indígena" cuya lengua materna es indígena, con la posibilidad de establecer un autogobierno con sus propias reglas y normas, y cuyos miembros comparten una historia y cultura. Es decir, "los miembros del pueblo se constituyen y sienten 'idénticos' cuando comparten una historia, un territorio y una cultura específicos, por lo que tienen un sentimiento de pertenencia común" (Gall, 2004). Y, según nuestra perspectiva, cuando todas estas características son reconocidas desde el Estado. En otras palabras, esta construcción del sujeto político adquiere valor sustantivo en el reconocimiento estatal.

Sin embargo, no desconocemos el carácter paradojal del reconocimiento en términos de derecho y Estado. La paradoja entre el idioma universal y el efecto local de los derechos trasciende tanto a los niveles temporales como espaciales: si bien en un momento histórico pueden tener valor *emancipador,* en otro tiempo pueden cumplir una función *reguladora* para obstruir o coop - tar demandas sociales más radicales (Brown, 2003: 82). Es decir, el derecho, que puede ser producto de una conquista social se puede convertir, a través del tiempo o de mecanismos institucionales que trascienden al movimiento mismo, en una "traición" de la fuerza creadora y emancipadora que le dio sentido. Otro efecto paradojal se establece cuando el derecho se vuelve interno

a una comunidad (para nuestro caso, la comunidad indígena) y deja de ser concebido como un efecto social, con lo cual se esencializa y define a partir de "la anatomía" (raza, sexo, religión, etc.) de las personas, reproduciendo la lógica de poder por la cual fueron creados, es decir, la anatomía se vuelve destino una vez más. En la medida en que el "egoísmo de los derechos" –la formación discursiva del individuo soberano– opaca las fuerzas sociales que lo producen, además de marcar grupos o comportamientos colectivos tratán - dolos como "subhumanos", los derechos parecen enterrar discursivamente los mismos poderes para cuya contestación fueron creados (Brown, 2003: 111). El discurso de los derechos aparece como opuesto a modos alternativos

de reparar la sujeción social a partir de identidades politizadas. Si el derecho aparece como producto de identidades objetivadas (en el sentido de reproducir lógicas existentes respecto del rol femenino y masculino o del indio-no indio, por ejemplo), cuando, a través de las fronteras del derecho, se establece una "nueva" identidad esta emerge reproduciendo, aunque con contenido distinto, aquello que denunciaba. Lo anterior se observa cuando la etnicidad aparece como una figura que resalta lo indígena en oposición a "lo occidental" como sinónimo de lo "auténtico" y valioso. Aestos efectos paradojales del derecho, puede sumarse cierta "funcionalidad" de los mismos. Conforme a la doctrina de la solidaridad, los derechos sociales buscan compensar los efectos de la pobreza y reducir los de la opresión (Donzelot, 1988). La paradoja que nos interesa resaltar es la de la igualdad. Al proclamar la universalidad de los seres humanos se generan paradojas, pues al hablar de derechos iguales nos enfrascamos en una contradicción central: "aquella entre el universalismo que concierne a los seres humanos y el universalismo que concierne a las 'cultu - ras'" (Castoriadis, 1985 citado en Gall, 2004). Es decir, se apela a un principio universal para un elemento, por definición, como lo es el factor cultural.

Normatividad internacional y mexicana para el derecho de los indígenas

Normatividad internacional

Es sabido que, tanto el concepto de discriminación como el de igualdad, han sufrido una notable transformación que se va plasmando en la legislación internacional y que deviene en una tendencia a ampliar los derechos y las esferas de su exigibilidad. Si bien originalmente la exigencia de igualdad se identificaba con una simple demanda de reconocimiento de igualdad frente a la ley o de "igualdad formal" que excluye toda discriminación no justificada,

actualmente existe la exigencia de una igualdad material o de oportunidades. Hay un concepto dominante de discriminación en la normativa internacional: La discriminación [...] denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en [el sexo, discapacidad, motivos de raza] que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio [...] de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera. (Rodríguez Zepeda, 2007: 18)

Revisemos en el ámbito internacional la normatividad que garantiza el derecho a la igualdad y prohíbe toda forma de discriminación (ver Tabla 1). Respecto a los pueblos indígenas, a nivel internacional su protección se gesta desde finales de los años cincuenta con el Convenio 107 de la Organi - zación Internacional del Trabajo (OIT), referente a la protección e integración de las poblaciones aborígenes y otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes, siendo la Organización Internacional del Trabajo el primer organismo internacional que se ocupó de las cuestiones indígenas. La Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial es una declaración internacional realizada por la Organización de las Naciones Unidas y proclamada por su Asamblea General el 20 de noviembre de 1963, y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las For - mas de Discriminación Racial, uno de los principales tratados internacionales en materia de derechos humanos adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas y ratificado el 21 de diciembre de 1965 (ver Tabla 1).

En su primera parte, aborda el concepto de discriminación racial y la define —retomando la declaración sobre discriminación de la OIT (1958)— como la: distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color de piel, linaje u origen nacional o étnico, que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en con - diciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o cualquier otra de la vida pública. (Parte 1, artículo 1, párrafo 1)

La Convención incluye todos los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales enunciados por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero agrega derechos tales como el acceso a todos los lugares y servicios destinados al uso público. Posteriormente, el 16 de diciembre de 1966, Naciones Unidas adoptó el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, donde se ratifica el vínculo entre igualdad jurídica y no discrimina -

ción. Su artículo 27 es el dispositivo más importante de la ley internacional referido a minorías étnicas, aunque solo es aplicable donde existen minorías reconocidas como tales por el Estado y alude a los derechos de las personas pertenecientes a dichas minorías y no a derechos (colectivos) de la minoría en cuanto tal. Señala que:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y emplear su propio idioma. (ONU, 1966)

También se adoptó el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Socia - les y Culturales (PIDESC). Si bien el Pacto refleja los derechos estipulados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, cabe decir que incluye una disposición fundamental que no aparece en la Declaración y se refiere a la libre determinación de todos los pueblos y al disfrute y a la utilización plena y libre de sus riquezas y recursos naturales.

Otro texto substancial es el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indíge - nas y tribales en países independientes. En su artículo tercero se declara que: “los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Sus disposiciones se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos” (OIT, 1989), estableciéndose que la conciencia de su identidad indí - gena será criterio fundamental para ello. En su artículo segundo instituye la responsabilidad de los gobiernos para garantizar —junto con la participación de los pueblos interesados —, su integridad y proteger los derechos humanos de los pueblos indígenas. Asimismo, enuncia que el derecho de los pueblos a conservar sus costumbres e instituciones propias está sujeto a la condición de que “no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico ni con los derechos humanos internacionalmente definidos” (OIT, 1989, artículo 8). De este modo, producto de la movilización y presión internacional, desde principios de la década de los noventa hasta la actualidad la mayor parte de los países latinoamericanos con diversidad de proporción de población indígena han ratificado este documento internacional, proponiendo que los Estados reconozcan no solo la existencia de pueblos indígenas, sino también sus derechos colectivos (entre ellos el mejoramiento de sus condi - ciones económicas y sociales sin discriminación alguna en esferas como la educación, el empleo, la capacitación profesional, la vivienda, la salud y la seguridad social). Al ratificarlo se emprendieron reformas y políticas de reco - nocimiento de la multiculturalidad.

Tabla 1: Principales instrumentos normativos para el reconocimiento de los derechos humanos y marco jurídico internacional relativo a los pueblos indígenas.

AÑO INSTRUMENTO DESCRIPCIÓN

1948 Declaración Universal de Derechos Humanos.

Representa la primera expresión mundial de derechos para todos los seres humanos.

1957 Convenio 107 de la OIT.

Primer intento para codificar obligaciones internacio - nales de los Estados con respecto a pueblos tribales e indígenas. Define los pueblos indígenas como grupos humanos diferenciados y hace hincapié en la necesidad de mejorar las condiciones de vida y trabajo a las que están expuestos.

1963 Declaración sobre la Elimi - nación de todas las Formas de Discriminación Racial de la Organización de las Naciones Unidas.

Proclamación de derechos humanos a cargo de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Constituye un precedente para la *Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial*, jurídicamente vinculante.

1965 Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.

Mecanismo jurídicamente vinculante que obliga a todos los miembros de las Naciones Unidas a eliminar la discriminación racial y promover el entendimiento entre todas las razas.

1966 Pacto Internacional de Dere - chos Económicos, Sociales y Culturales.

Obliga a los Estados partes a esforzarse para asegurar a los individuos derechos económicos, sociales y cultura - les, incluyendo derechos laborales y derechos a la salud, la educación y un nivel de vida adecuado.

1966 Pacto Internacional de Dere - chos Civiles y Políticos.

Defiende la protección contra la discriminación por razón de género, religión, raza u otra condición.

1989 Convenio 169 de la OIT.

Instrumento jurídico internacional exhaustivo que define los derechos de los pueblos indígenas y los princi - pios a los que los Estados, organizaciones multilaterales y otros agentes deben atenerse.

1992 Programa 21 y Declaración de Río (Conferencia de la ONU sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo).

Reconocen a los pueblos indígenas como “grupo princi - pal” y declaran que los esfuerzos en pos de un desarrollo sostenible deberían reconocer, promover y fortalecer

el papel de los pueblos indígenas y sus comunidades y darles cabida.

1993 Declaración y Programa de Acción de Viena/Conferen - cia Mundial de Derechos Humanos.

Avance histórico en el fomento y protección de los derechos de grupos marginados, incluyendo pueblos indígenas. Asimismo, exigió la creación de un Foro Permanente.

2001 Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO.

Estableció derechos universales a la identidad, la diver - sidad y el pluralismo cultural.

2007 Declaración sobre los dere - chos de los pueblos indígenas de la ONU.

Tras veinte años de negociación, la Declaración estable - ció una norma esencial para eliminar las violaciones de derechos humanos cometidas contra los pueblos indíge - nas en todo el mundo, para combatir la discriminación y la marginación, y para defender la protección de medios de subsistencia indígenas. La

Declaración hace hincapié en los derechos de los pueblos indígenas a perseguir

el desarrollo de acuerdo con sus propias necesidades y aspiraciones, incluyendo el derecho a conservar y refor - zar sus propias instituciones, culturas y tradiciones.

Fuente: Política de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) sobre pueblos indígenas y tribales, 2011, pp. 24-25 y 28.

En 1992, la Asamblea General de las Naciones Unidas —el 18 de diciem - bre— aprobó la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, con la finalidad de señalar el deber de los Estados de proteger la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías que se ubican en sus territorios. Posteriormente, de acuerdo con la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, "la cultura debe ser considerada como el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social" (UNESCO, 2001), lo que abarca "los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias" (UNESCO, 2001).

Por su parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas adoptada por el Consejo de Derechos Humanos (2007), desarrolla los derechos de los pueblos indígenas y establece un serio compromiso de los Estados para vigilar que tales derechos sean ejercidos sin discriminación alguna, invocando que los pueblos y las personas indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas, y tienen derecho a no ser objeto de ninguna discriminación en el ejercicio de sus derechos ejercida, en particular, por su origen o identidad indígena (Artículo 2). Se trata de un instrumento no vinculante para los Estados que representa un marco jurídico de referencia política y moral para el reconocimiento de derechos colecti - vos fundamentales de los pueblos indígenas, entre ellos, el derecho a la libre determinación a través de la autonomía, a las tierras, territorios y recursos naturales, a la protección del conocimiento tradicional y de su patrimonio cultural e intelectual, al derecho al desarrollo y a la participación política. Ahora bien, frente a los cambiantes escenarios sociales que la globalización genera, la vinculación permanente de los indígenas a los territorios en pleno siglo XXI es

motivo de pérdida de derechos fundamentados en la pertenencia a territorios indígenas, lo que obliga a revisar la normatividad internacional a fin de que permita una actualización del marco normativo y pueda mantener la vigencia de derechos de la población indígena cuando se desplaza a las ciudades. En ese aspecto, el principal y único instrumento que se reconoce en la actualidad es la Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad de 2004. En ella se enfocan los procesos sociales que generan empobrecimiento, exclusión y segregación social y espacial, afectando a los grupos de mayor vulnerabilidad. La Carta identifica como ciudad a toda villa, aldea, capital, localidad, suburbio, ayuntamiento, o pueblo que esté organizado institucionalmente como unidad local de gobierno de carácter municipal o metropolitano, tanto sea urbano, semi-rural o rural. Ello representa una ampliación en términos tanto

de gestión como de territorio en el imaginario social de lo que es una ciudad vinculada exclusivamente con la actividad urbana. Haciendo énfasis en la no discriminación, conmina a los gobiernos a adoptar políticas de afirmación positiva hacia los grupos vulnerables para una inclusión efectiva. Además de los derechos civiles y políticos, la Carta resalta el cumplimiento de los Dere - chos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA), iniciando con el acceso y suministro de servicios públicos, domiciliarios y urbanos, y llegando hasta el transporte, la movilidad pública y el derecho a la vivienda con adaptación a las características culturales y étnicas de quienes las habitan. También se señala el derecho a la educación en contextos multiculturales (que no es lo mismo que la educación intercultural), el derecho al trabajo, promo - viendo la igualdad de todos e impidiendo cualquier forma de discriminación, el derecho a la cultura y al esparcimiento, el derecho a la salud y el derecho al medio ambiente.

El detalle de lo manifestado en la Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad parece estar dirigido hacia la promoción del multiculturalismo, más que a la interculturalidad de la construcción social en un marco ampliado de derechos. Las referencias en cada aspecto así lo señalan, en especial dentro de aquellos derechos que habilitan fronteras en las ciudades, como son el derecho a la vivienda, pero no entre los derechos que llevan a la interacción social, como son la educación y la salud, entre otros.

Normatividad mexicana

Ahora revisemos los instrumentos nacionales y su normatividad. El primer documento a tener en cuenta es la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, la cual desde su primer artículo –inciso tres– prohíbe cualquier tipo de discriminación sin excusar los motivos en la cual se funda - mente, estableciendo que:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacio - nal, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

En concordancia con lo estipulado por esta norma mayor, se redactó la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación de 2003, segundo instrumento normativo cuyo contenido es especialmente importante porque compromete la acción del Estado en la garantía de los derechos y libertades

de los ciudadanos en los instrumentos internacionales suscritos y ratificados por el Estado Mexicano.

En la normatividad nacional dirigida a proteger los derechos de los pue - blos indígenas se encuentra la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas del 13 de marzo de 2003, cuyo objetivo principal es la pro - tección de los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos indígenas, que poseen su propia lengua antes de la conformación del Estado Mexicano. Siguiendo este propósito se crea el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) que, a través de una acción descentralizada, será el encar - gado de promover y preservar las lenguas indígenas en toda la Federación. Las consecuencias de estas disposiciones son importantes, sobre todo en el tema educativo y jurídico. En cuanto al primero, se adecuó la Ley General de Educación para que estuviera en correspondencia con el espíritu de esta nueva normatividad, reformando el artículo séptimo (7º), fracción IV, de la Ley General de Educación de 2003, que compromete al sector educativo en la promoción de la pluralidad lingüística y la enseñanza obligatoria en lengua indígena a la población hablante de la misma.

El segundo instrumento normativo de la legislación nacional es la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de 2003, por medio de la cual se crea la Comisión Nacional para el Desarrollo los Pueblos Indígenas (CDI), sustituyendo al Instituto Nacional Indigenista (INI), que funcionó desde 1948 como el responsable a nivel federal de todas las políticas públicas concernientes a la población indígena. Ahora bien, en materia de los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA), que deben considerarse para los indígenas en las ciudades, en México se esta - blece una vinculación con las leyes emanadas de la Constitución. Se destaca el Artículo 6 de la Ley General de Desarrollo Social, que es aglutinante y establece que: “son derechos para el desarrollo social la educación, la salud, la alimentación, la vivienda, el disfrute de un medio ambiente sano, el trabajo y la seguridad social y los relativos a la no discriminación en los términos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos” (DOF, 2004). La Ley General de Educación en su Artículo 2º dice: “todo individuo tiene derecho a recibir educación de calidad y, por lo tanto, todos los habitantes del país tienen las mismas oportunidades de acceso al sistema educativo nacional, con solo satisfacer los requisitos que establezcan las disposiciones generales aplicables” (DOF, 2003d). No obstante, la Ley General de Salud destaca en su Artículo 37 que “son servicios a derechohabientes de instituciones públicas de seguridad social los prestados por estas a las personas que cotizan o a las que hubieren cotizado en las mismas conforme a sus leyes y a sus beneficiarios, los

que con sus propios recursos o por encargo del Ejecutivo Federal presten tales instituciones a otros grupos de usuarios” (DOF, 1984), lo que muestra que no se trata de derechos universales abiertos, sino que solo llegan a aquellos que son cotizantes en los diversos sistemas, principalmente condicionados a si se es trabajador formal efectivo.

Sobre el derecho al trabajo, la Ley General del Trabajo dice en el Artículo 123 que “toda persona tiene derecho al trabajo digno y socialmente útil; al efecto, se promoverán la creación de empleos y la organización social de trabajo, conforme a la ley” (DOF, 1970), lo que establece los lineamientos obligatorios de política pública para generar empleos formales de calidad. La Ley General de Vivienda señala en su Artículo 1 garantías para que toda familia pueda disfrutar de vivienda digna y decorosa y en el Artículo 2 aclara que es “la que cumpla con las disposiciones jurídicas aplicables en materia de asentamientos humanos y

construcción, habitabilidad, salubridad, cuente con los servicios básicos y brinde a sus ocupantes seguridad jurídica en cuanto a su propiedad o legítima posesión, y contemple criterios para la prevención de desastres y la protección física de sus ocupantes ante los elementos natura - les potencialmente agresivos” (DOF, 2006). Dicha ley se vincula con la Ley General de Asentamientos Humanos, que establece las formas y regulaciones para que el Estado incida en el ordenamiento territorial en favor del bienestar social y del desarrollo.

Percepción de la discriminación en cuatro derechos básicos de los indígenas en las ciudades caribeñas del sureste mexicano

Encontrando vivienda

La búsqueda de un lugar temporal donde vivir es para las y los indígenas que migran una tarea agotadora. Las regiones de donde vienen (no solamente del Estado de Quintana Roo y de la Península, sino también de otras regiones del sureste, como Chiapas y entidades federativas del Golfo de México), se reflejan en los costos de la renta de las casas, departamentos o simples cuartos y las zonas en las que se ubican en las ciudades. Existen cuatro formas en las que llegan los migrantes: 1) por medio de algún familiar que ya se encuentre instalado en la ciudad a la que se desea llegar; 2) quedándose temporalmente en casa de algún amigo de la misma región de la que sale el migrante; 3) buscando un pequeño departamento en las colonias populares en donde en un mismo cuarto pueden vivir hasta seis personas; y 4) llegar a la deriva y

dormir en algún espacio público (parques, centrales de autobuses, basureros de mercados, entre otros).

Nada. Así, no, nada. Yo llegué y pues tuve que buscar una casa de renta. Llegar. Mis niños los tenía amontonados aquí en el Palacio. Me recuerdo que está el Palacio por acá, por ahí llegaban los camiones que venían de Chiapas, ahí nos bajaron y ahí estuvimos en el parquecito el resto del día de que yo conseguí un cuarto, una palapa donde traer a mis niños. Fue muy duro la situación para vivir porque, mire, no hay cómo, más que una... (Entrevista, Juana, 2014)

Otros migrantes que tienen familia en las ciudades a las que llegan, o por lo menos algún contacto, tienen cierta ventaja sobre los migrantes que no tienen

ningún contacto en la ciudad. Al tener referencias familiares o de amistades estos suelen ayudar a conseguirles trabajo, convirtiéndose en un buen recurso para los migrantes. Si bien el apoyo en cuanto a las redes sociales y familiares es una ventaja, no significa que a partir de ese soporte la condición de vida del migrante vaya a ser del todo cómoda, por lo que siempre buscan obtener algo propio y, por esta razón, tratan de hacerse de un patrimonio. Para eso, tienen que pasar por diferentes instancias donde les puedan dar la información necesaria, aunque muchas veces esa información no suele ser la más puntual ni certera.

La condición de los lugares donde se instalan es precaria, llegando a vivir en un solo departamento hasta diez personas, además de que, en muchas oportunidades, esos lugares no cuentan con los servicios básicos. La aglo - meración de la población migrante y el buscar un espacio para vivir es un problema latente, y la atención al problema es mínimo pues solo cubre una pequeña parte, ya sea por los recursos que se destinan o porque no se cuenta con la organización necesaria para distribuirlos:

Vivía en un cuarto. Éramos seis: mis hermanos, mi papá y mi mamá en el mismo cuarto. (Marisol, indígena de Guerrero, migrante a Cancún, 2014). Sin embargo, en esa misma área geográfica, existe un programa de vivienda desarrollado por la Coordinación General de Participación Ciudadana, el cual lleva por nombre “Programa de Vivienda Digna”. Está dirigido a la población en general, pero se enfoca en la población vulnerable. El interrogante es qué tan efectiva es la cantidad destinada para la construcción de una vivienda, que resulta demasiado baja en relación a los materiales que se requieren para la construcción de una habitación. Otro punto a cuestionar es la exclusión de las personas que no poseen de un terreno donde construir, ya que claramente el funcionario menciona que uno de los requisitos para la entrega de dicho recurso

es que la persona cuente con un espacio libre para la construcción, algo que la mayoría de los migrantes indígenas no tiene, por lo que hacen todo lo posible por conseguirlo recurriendo a las instancias públicas. Esta información llega a ellos de manera informal, de los comentarios que provienen de otras personas que están gestionando su patrimonio y que han llegado en la misma condi - ción. Tomando en cuenta el ingreso de los trabajadores, que puede ser entre dos y tres salarios mínimos, resulta obvio que solo alcanza para cubrir gastos próximos, como el pago de la renta, comida, transporte público e impuestos en los servicios

básicos, tales como luz, agua y drenaje.

La descendencia del migrante suele verse favorecida por la ventaja de nacer en la zona urbana, esto los introduce en un mercado laboral específico, con distintos empleos, es decir que si el padre trabajó dentro de la construcción ahora los hijos trabajan en vigilancia, encargados de área, barman o meseros. Respecto a los apoyos de parte del gobierno para el logro de vivienda, la población entrevistada demuestra un conocimiento desigual: quienes sí saben de algún apoyo, consideran los trámites burocráticos como una pérdida de tiempo y optan por el ahorro para adquirir una vivienda. Los obstáculos de la administración y la escasa agilidad en la gestión de programas y apoyos para la población que requiere una solución habitacional, se vuelven un ejercicio estresante y por eso las personas suelen apostar a juntar un patrimonio que les permita adquirir una vivienda. Aun hay quienes desconfían de los programas y apoyos del gobierno.

La condición laboral urbana de los indígenas

En este apartado se analiza la condición y el mercado laboral para los migrantes indígenas urbanos, aspectos marcados por la práctica del racismo. Sin embargo, según la perspectiva de los migrantes, en sus comunidades ori - ginarias la situación es más deplorable que en la ciudad.

Me dedico pues casa doméstica. Porque nosotros allá en Chiapas no tene - mos muchos recursos. Apuro dedicarnos al campo, trabajando, limpiando, viendo. (Juana, Playa del Carmen, 2014)

Mira, aquí me ocupo de la danza de los voladores de Papantla. Regreso a mi tierra cada tres meses; allá mi trabajo es la construcción. (Santos, Playa del Carmen, 2014)

Los migrantes que llegan en busca de un trabajo en ningún momento con - sideran ir al servicio estatal de empleo. Las actividades en las que se suelen emplear están dentro de la actividad económica terciaria, específicamente en

los sectores del comercio y del turismo (una actividad característica es la venta de artesanías); un sector secundario que acoge a trabajadores indígenas en las ciudades es el de la construcción, debido a las facilidades de contratación. En

ocasiones, las empresas salen a buscar trabajadores a las comunidades indí - genas, a los que no les pagan el salario completo, pues les cobran uniformes y herramientas que descuentan de sus ingresos. Mantener el trabajo es algo de primera necesidad para los migrantes, el problema es cuando los patrones solo contratan trabajadores por temporadas, dejándolos nuevamente en condiciones de vulnerabilidad laboral. Por otra parte, los empleadores no les proporcionan prestaciones, como jubilación y seguro de vida, por lo que enfermarse significa gastos extras que tiene que cubrir el propio enfermo.

No dan jubilación, ya le quitaron la jubilación en el hotel, les quitaron lo que son los apoyos que dan al hotel creo, ya, y ahorita es por jornada solo vas a trabajar. (Dolores, Playa del Carmen, 2014)

A pesar de la explotación e inestabilidad laboral, los migrantes perciben que su situación ha cambiado para mejor respecto de sus comunidades de origen. Algunos, como María, hacen todo lo posible por enviar dinero a los familiares que viven en su comunidad:

Pues, como te digo, aquí gano mi vida, gano mi dinero, que lo mando para mis hijos. (María, Cancún, 2014)

La perspectiva de mejorar su situación y condiciones laborales siempre está presente:

Pues algo que tuviera como jubilación; porque aquí en esto que trabajamos nosotros no tenemos. (Ricardo, Cancún, 2014)

Las oportunidades de encontrar un empleo en las ciudades son muchas, pero tanto empresas como empleadores abusan de la necesidad, ofreciéndoles bajos salarios a cambio de jornadas laborales interminables. Los funcionarios de los programas estatales de empleo aseguran que no existe un problema grande de discriminación étnica, sino que alegan que se trata más bien de las habilidades personales y las competencias profesionales.

La discriminación educativa hacia los indígenas

Los entrevistados refieren que tuvieron dificultades para acceder a la edu - cación, sin embargo, no profundizaron sobre las condiciones en las que se encuentran los espacios educativos; tienen problemas para llegar a las escuelas

dado que deben cubrir grandes distancias. La inversión en educación por parte

del gobierno apenas cubre lo mínimo para ciertas zonas de las áreas urbanas, dejando en segundo término a las áreas rurales (las zonas rurales se atienden a través del Consejo Nacional de Fomento Educativo, CONAFE).

Se sabe que, para la población indígena, la educación es muy compleja: al ser familias de varios integrantes, el gasto de que los hijos que estén estudiando es muy alto y el ingreso familiar no alcanza para cubrirlo. Razón por la cual, para que por lo menos alguno de todos los hijos estudie, los padres optan por enviar a la escuela a los más pequeños, mientras los mayores se dedican al trabajo para ayudar a sus padres. Normalmente, los hijos mayores cursan hasta la mitad de la primaria. Otra causa de la deserción escolar, es que muchos padres prefieren que sus hijos trabajen y aporten a la economía familiar.

En los espacios escolares, tanto en ámbitos rurales como urbanos, encon - tramos muchas formas de interacción social discriminatorias por pertenecer a un grupo étnico. En las escuelas rurales eso se da con los profesores que, por lo regular, no pertenecen a la comunidad, por ende no hablan el idioma de los alumnos, causando un conflicto de barrera lingüística. Pero, en las escuelas urbanas, se presentan estos problemas con mayor intensidad, porque los niños de comunidades indígenas son minoría y llegan hablando poco español. Su integración a las actividades escolares se vuelve difícil y muchas veces las personas que atienden el departamento de orientación educativa no están lo suficientemente preparados para solucionar estos problemas.

Últimamente yo tuve problemas con el maestro, porque español y... Sí, sí, porque yo hablaba yo de tzotzil, porque de ahí crecí. Ya cuando yo hablaba con el maestro le dije que no entendía. Pero sí, todo eso. Todos. De hecho a ellos también, cuando ellos empezaron igual, tuvieron problemas con el maestro por el idioma... (Tzotsil, Playa del Carmen, 2014)

El gobierno mexicano siempre ha intentado castellanizar a los indígenas de distintas comunidades, justificando ese hecho con la integración de los grupos originarios al México moderno e independiente en “igualdad” de condiciones.

Indígenas migrantes y el sector salud

Son los migrantes los peor tratados en las instituciones de salud, pues cuando se enferman e intentan ir a un centro de salud no saben el procedi - miento que deben seguir para ser atendidos. Junto a esto se encuentra la falta de costumbre de hablar español o el pobre manejo de esta lengua, algo que genera que la comunicación no sea tan fluida.

A veces atienden bien, a veces no. Depende la persona que te atiende. No más pagamos y ya salimos del hospital. Nos cobran mucho a la gente pobre. (Marisol, Cancún, 2014)

Por algunas de estas razones, los médicos prefieren atenderlos al final o darles cualquier cosa para que se vayan. Existen casos de negligencia médica con los pobladores de comunidades rurales, casos en los que se ha dejado que las mujeres de algún grupo étnico realicen labores de parto en el suelo o afuera de los hospitales, ocasionando riesgos elevados para ellas y sus hijos. Los entrevistados tienen conocimiento de la existencia del programa del gobierno federal “Seguro Popular”, sin embargo consideran que no es eficiente y aseguran que hacen falta más hospitales. El motivo por el que algunos traba - jadores no cuentan con seguro social es que los patrones no lo ofrecen, con la particularidad de que, por lo regular, el trabajo que desempeñan los migrantes es de tipo obrero. La sobresaturación que presentan los Hospitales Generales de los tres municipios se relaciona directamente con la situación de los migrantes que llegan al estado de Quintana Roo, ya que no dan abasto con la demanda de servicios de la población oriunda y la de los que vienen de afuera.

Conclusiones

La ineficiencia de los programas y políticas públicas del gobierno impide lograr mejoras en el nivel de vida de los migrantes indígenas. No existe un estudio a fondo para conocer cuál es el origen del problema y resolver la forma para atacarlo de raíz. Al no recibir respuesta concisa por parte de las autoridades, la población migrante se ve impelida a hacer todo lo posible por buscar un espacio, radicando en las periferias de las urbes donde muy pocas veces llegan los servicios básicos. Esto trae consecuencias colaterales como el incremento de la violencia. Al ser zonas alejadas de las principales áreas urba - nas, la vigilancia mengua y resulta atractivo para la delincuencia organizada, incluso llegando a

reclutar personas de grupos étnicos. Cuando la población indígena decide salir de su lugar de origen en busca de empleo a ciudades con mayor movimiento económico lo hacen sin bienes materiales, por tal motivo es muy difícil que puedan acceder a apoyos que demanden erogaciones. No existe ningún programa estatal dirigido a la población migrante indígena. En general, la población estudiada en las tres ciudades quintanarroenses atraviesa condiciones laborales lamentables, viven malos tratos de parte de los patrones, perciben un salario por debajo del mínimo, y padecen explotación laboral, humillación y falta de seguro de vida en el trabajo. A pesar de todo, los migrantes se arriesgan ya que consideran que en sus lugares de origen la

situación es aún peor y que en la ciudad tienen mayores oportunidades, ya que existen mejores posibilidades de encontrar trabajo en cualquier área del turismo. En general, los empleos a los que acceden no cubren ningún servicio de salud o jubilación, no tienen contrato, están mal pagados, y exigen largas jornadas de trabajo. Aun así, insisten en que el hecho de haber migrado les ha beneficiado en obtener un poco más de ingreso.

La educación es un tema difícil para los indígenas migrantes ya que muy pocos logran terminar la educación básica. Diversos factores influyen para que los niños y niñas no continúen con su educación, principalmente la falta de recursos económicos. En las comunidades urbanas, por lo regular, los espacios escolares son muy pequeños, solo cuentan con un aula para maestros y dos o tres salones de clases con baños para niños y niñas. La discriminación hacia los indígenas en el espacio escolar urbano es un detonante de conflicto social. A esta se agrega el choque entre culturas étnicas distintas, pues se produce una diferencia cultural que suele desatar desde algunos estereotipos y miedos, hasta el grado de hablar lenguas distintas y no entenderse.

Los entrevistados en las tres ciudades de Quintana Roo tuvieron un acceso muy limitado a la educación, además de que el modelo educativo impartido en las comunidades originarias y las urbes no contiene un sistema de enseñanza intercultural, lo que viene a empeorar la experiencia de asistir a la escuela. A pesar de las complicaciones, los entrevistados tienen la expectativa de que sus hijos no pasen por la misma situación por la que ellos pasaron y puedan lograr un buen nivel educativo.

Uno de los problemas que afecta fuertemente a la población migrante es el de no contar con un seguro de vida o un seguro de salud que los proteja en caso de una enfermedad o accidente serios. Aunque pueden acceder a un seguro por parte del lugar donde trabajan, o el Estado puede proporcionar este servicio por medio de un programa de salud que cubra algunas necesidades básicas de un ciudadano, no se les garantiza una buena atención por parte de médicos y enfermeras y siempre hacen falta instrumentos médicos y medicinas.

De esta manera, al revisar las percepciones de cuatro derechos fundamen - tales para los indígenas migrantes a las ciudades, el balance es desalentador, pues también se aprecia que es preferible vivir como pobre en la ciudad que morir como indígena en los ejidos o lugares rurales de origen. La normatividad y las leyes se quedan solamente en letra muerta, pues forman parte de un modelo de simulación del Estado, donde la abundancia de programas sociales y el discurso de la política pública se encuentran tan alejados de la realidad de los migrantes indígenas, como las distancias que deben recorrer estos para abandonar sus tierras y familiares e insertarse en los espacios segregados de la marginalidad urbana.

Bibliografía

Brown, W. 2003 “Lo que se pierde con los derechos” en Brown y Williams (comp.) *La crítica de los derechos* (Bogotá: Universidad de los Andes).

Camus, M. 1999 “Espacio y etnicidad: sus múl - tiples dimensiones” en *Papeles de Población* (Toluca, México: CIEAP/UAEM)Nº 22, octu - bre-diciembre.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos 1917

DOF 1970 *Ley General del Trabajo* (México: Diario Oficial de la Federación) en <http:// www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ pdf/125_120615.pdf> acceso 4 de julio de 2016.

DOF1984 *Ley General de Salud* (México: Dia - rio Oficial de la Federación) en <http://www. cofepris.gob.mx/MJ/Documents/Leyes/lgs. pdf > acceso 5 de julio de 2016.

DOF 1993 *Ley General de Asentamientos Humanos* (México: Diario Oficial de la Fede - ración).

DOF 2003a *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas México* (México: Diario Oficial de la Federación) en <http://dof.gob.mx/nota_detalle_popup.php? - codigo=5150513> acceso 2 de julio de 2016. DOF2003b *Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas México* : (México: Diario Oficial de la Federación) en < https://docs.mexico.justia.com/federales/ley_ de_la_comision_nacional_para_el_desarro - llo_de_los_pueblos_indigenas.pdf > acceso 2 de julio de 2016.

DOF2003c *Ley Federal para Prevenir y Elimi - nar la Discriminación* (México: Diario Oficial de la Federación) en <http://www.conapred. org.mx/userfiles/files/LFPED%281%29.pdf> acceso 7 de julio de 2016.

DOF 2003d *Ley General de Educación* (México: Diario Oficial de la Federación) en < http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/

ref/lge/LGE_ref04_13mar03.doc > acceso 2 de julio de 2016.

DOF 2004 *Ley General de Desarrollo Social* (México: Diario Oficial de la Federación) en < http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ ref/lgds/LGDS_orig_20ene04.pdf > acceso 3 de julio de 2016.

DOF 2006 *Ley General de vivienda* (México: Diario Oficial de la Federación) en <http:// www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/abro/ LViv_orig_27jun06.doc > acceso 4 de julio de 2016.

DOF 2013 *Reformas a la Ley General de Edu - cación México* (México: Diario Oficial de la Federación) en <http://dof.gob.mx/nota_deta - lle.php? codigo=5313841&fecha=11/09/2013> acceso 4 de julio de 2016.

Donzelot, J. 1998 “The promotion of the social” en *Economy and Society* Nº 17(3) agosto. FAO 2011 “Política de la FAO sobre pueblos indígenas y tribales” (Roma: FAO) pp. 24-25 y 28.

Gall, O. 2004 “Identidad, exclusión y racismo: Reflexiones teóricas y sobre México” *en Revista Mexicana de Sociología* (México: Instituto de

Investigaciones Sociales) Nº 66(2) abril-junio.

Gimenez, G. 2007 “Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social” en Gall, O. (coord.) *Racismo, mesti - zaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas* (México: CIICH; CRIMde UNAM). Honneth, A. 1997 La *lucha por el reconoci - miento* (Barcelona: Crítica).

ONU1948 *Declaración Universal de los Dere - chos Humanos.*

ONU1963 *Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* (Nueva York: Asamblea General ONU). ONU 1966 *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* (Nueva York: Asamblea General ONU).

ONU 1992 *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas* (Nueva York: Asamblea General ONU). ONU2007 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (Nueva York: Consejo de Derechos Humanos de ONU).

ONU-HÁBITAT 2004 *Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad* (Barcelona: Foro Mun - dial Urbano).

OIT 1989 *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* (Ginebra: Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo).

OIT 1958 *Convenio sobre la discriminaci* ón, empleo y *ocupaci*ón (Ginebra: Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo).

INEGI 2010 *Censo de Población y Vivienda* (México: INEGI).

INEGI 2011 *Panorama Sociodemográfico de México* (México: INEGI).

INEGI 2015a “Sistema Estatal y Municipal de Bases de Datos (SIMBAD)” en <http:// sc.inegi.org.mx/cobdem/index.jsp?recargar= - false> acceso 26 de octubre.

INEGI 2015b “Sistema para la Consulta de Información Censal 2010” en <http://gaia. inegi.org.mx/scince2/viewer.html> acceso 26 de octubre.

Rodríguez Zepeda, J. 2007 ¿Qué es la discrimi - nación y cómo combatirla? (México: Consejo Nacional para prevenir la discriminación). UNESCO 2001 *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (Conferencia General de la UNESCO).

Población indígena, movilidad y regímenes de derechos en salud en Costa Rica

Mauricio López-Ruiz *

Introducción

En octubre del año 2016, la directora de la Caja Costarricense del Seguro

Social (CCSS), institución estatal central encargada de la prestación de servicios públicos de salud en Costa Rica, reconoció públicamente

la labor que ha venido desarrollando el médico y salubrista Pablo Ortiz en materia del reconocimiento de derechos en salud para poblaciones indígenas. Esta deferencia, por un lado, premia el trabajo de un profesional que, durante 35 años, estuvo dedicado a impulsar políticas en una región (la zona sur) que históricamente ha vivido bajo la pobreza y exclusión social. De lo anterior, tenemos como muestra el último de sus logros, a saber, la construcción en el 2011 de una clínica comunitaria (conocida como La Casona) dirigida a brindar atención primaria a la población Ngäbe, residente en la región de Coto Brus. Dicha clínica, cuya arquitectura y distribución espacial respeta su cosmogonía, ofrece a sus pacientes un espacio de encuentro en donde se conjugan saberes del personal especializado en biomedicina con los de la medicina indígena (Zúñiga, 2016: 10). 1

Por otra parte, este merecido premio también nos habla acerca de cómo se ha venido posicionando el tema indígena en las agendas de políticas en salud. Primero, porque la propuesta de atención allí desarrollada es pionera. Segundo,

porque supone el establecimiento de una acción afirmativa en donde la cuestión de la diferencia cultural se incorpora tanto a su lógica de asegu -

∗ Sociólogo. Profesor de la Escuela de Sociología e Investigador del Instituto de Inves - tigaciones Sociales, de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: mauricio. lopez@ucr.ac.cr.

1 En Costa Rica, estas clínicas comunitarias se denominan Equipos Básicos de Atención Integral a la Salud (EBAIS). Los EBAIS, al igual que otras clínicas mayores y hospitales, son operados por la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS), institución que, dentro del sistema público de salud, se encarga de la prestación de servicios médicos a la población.

ramiento como a su estrategia de provisión de beneficios. Tercero, porque el sujeto de derechos al cual se hace referencia es un indígena, con nacionalidad costarricense, residentes en territorios indígenas (los cuales se localizan en espacios rurales).

El último de los puntos mencionados merece ser subrayado. Como se comentará luego, en Costa Rica existen poblaciones para las cuales esta manera de reconocer el derecho a la salud de las personas indígenas podría estarse quedando corta. La primera, compuesta por una importante proporción de personas que tienden a salir, temporal o permanentemente, de los territorios indígenas que les vieron nacer. Hablamos de nuevas y viejas generaciones de ciudadanas y ciudadanos costarricenses que han encontrado en centros urbanos u otras zonas rurales del país, un lugar donde mejorar su calidad de vida, conseguir empleo, recibir educación pública, o tener acceso a servicios de salud. El segundo, integrado por indígenas que provienen del extranjero, y que se han afincado en el país (como los provenientes de la Miskitia nicara - güense), o son trabajadores migrantes temporales panameños de la comarca panameña Ngäbe-Buglé.

En este caso, estamos en presencia de dinámicas migratorias que ameritan el preguntarse ¿qué tan protegidas se encuentran las poblaciones indígenas, y dentro de ellas, las poblaciones que se movilizan? El presente ensayo, tiene como objetivo central el brindar respuesta a estas preguntas, y se compone de cuatro secciones centrales. En la primera, se describe brevemente cómo se han

obtenido y trabajado los datos presentados en este escrito. Luego, se introduce el término de regímenes de derechos en salud, como un medio para comprender los sistemas públicos de salud desde un enfoque de derechos. Acto seguido, se hace una breve descripción del perfil socioeconómico de las poblaciones indígenas, para luego entrar a analizar las acciones mediante las cuales se han reconocido (de manera formal y de facto), los derechos en salud de estas poblaciones. Finalmente, se discute acerca de los retos que supone proteger a indígenas, centrando la atención en el tema de poblaciones móviles.

Análisis y métodos

La unidad de análisis del presente estudio se compone de dos tipos de acciones afirmativas centrales en el reconocimiento del derecho a la salud: instrumentos normativos e instrumentos de planificación (en el siguiente apar - tado, se les explicará en relación al tema de derechos humanos y sociales). La recolección de la información requerida para elaborar este ensayo, se efectuó en tres pasos. Inicialmente, se recurrió a datos del último censo nacional (apli -

cado en Costa Rica en el año 2011), para tener un vistazo acerca de la cantidad de personas indígenas que habitan fuera de los territorios indígenas (se tomó como punto de partida la variable de auto-identificación étnica contenida en este instrumento). Tablas de contingencia y mapas fueron elaborados para dar cuenta de lo anterior, utilizando el programa SPSS.

Acto seguido, se realizaron entrevistas a funcionarias y funcionarios clave del gobierno y sociedad civil en la protección de las poblaciones indígenas. Las conversaciones se efectuaron en octubre y noviembre del 2017, y giraron en torno al avance que ha mostrado el país en cuanto al reconocimiento del dere - cho a la salud de estas poblaciones, especialmente las móviles. En total, seis entrevistas fueron realizadas: a un vocero de la Mesa Indígena (organización de la sociedad civil, pro defensa de los derechos de poblaciones indígenas); a un representante de la Defensoría de los Habitantes; a un funcionario del Ministerio de Salud; a dos hacedores de políticas de la CCSS; y a un ase - sor en temas indígenas del poder ejecutivo.2 Estas entrevistas no solo fueron relevantes para entender el decurso que ha tomado el desarrollo de acciones afirmativas para las y los indígenas, sino que, además, permitieron obtener textos oficiales que

formaron parte del *corpus* sometido a estudio documental. Esta información permitió analizar tres cuestiones centrales para el reco - nocimiento de derechos promovido a partir de estas acciones: a) la recepción que ha tenido en el país los discursos sobre los derechos humanos y sociales de las poblaciones indígenas, así como las referencias que ellos hacen al tema de salud; b) el derecho que ellas tienen a tener derechos en salud (garantizada por medio de seguros públicos en salud); y c) el desarrollo de programas sociales capaces de brindar atención a las y los indígenas asegurados. Para efectos de complementar lo anterior, se buscaron notas de prensa sobres estas acciones afirmativas que hubiesen aparecido en los principales periódicos del país durante la última década, al igual que reportes de consultorías o investi - gaciones sobre este tema.

Estos textos, al igual que las entrevistas, fueron segmentadas en códigos para facilitar su manejo. En este sentido, se trabajó con tres grandes familias de códigos referidas al establecimiento de la salud en términos de un derecho social. Cada una de estas familias, se encuentra asociada a las tres cuestiones de diseño mencionadas con anterioridad. Audios y textos fueron codificados utilizando el programa NVivo 10, a efectos de ordenar la información conte - nida en ellos.

2 Con miras a garantizar su anonimato, se decidió excluir los nombres y el género de nuestros/as entrevistados/as.

Regímenes de derechos en salud

La idea de sustentar la protección de la salud de individuos y poblaciones en un derecho, ha sido central en el desarrollo contemporáneo de nuestras sociedades. En el caso del sistema público de salud costarricense, sería difícil encontrar instrumentos normativos y de planificación que no se auto-legitimen como portadores de un *enfoque de derechos*, algo que no debe tomarse a la ligera debido a sus implicaciones morales y políticas. Al otorgarle un estatus de derecho, el cumplimiento de la prestación de servicios en salud deja de estar al arbitrio del mercado, la caridad, o las buenas intenciones de las y los gobernantes de turno. El derecho, entonces, equivale a un mandato o principio rector que debe ser cumplido por las instituciones del Estado, y algo que los individuos son capaces de exigir mediante vías administrativas y judiciales. En estricto sentido, los derechos en salud promovidos desde los sistemas públicos

de salud constituyen un *derecho social*. Siguiendo la tipología clásica de T. H. Marshall, ellos se incluyen dentro de los llamados derechos de ciuda - danía, que incluye además a los derechos civiles (como el derecho a la propie - dad, el acceso a la justicia, o la libertad de pensamiento) y los políticos (como el derecho a participar en la arena política o votar). Los derechos sociales surgie - ron a mediados del siglo pasado, como parte de las estrategias redistributivas diseñadas en los Estados nación para garantizarle a sus poblaciones un mínimo de protección social, capaz de equiparar sus niveles de bienestar a pesar de la existencia de desigualdades económicos (Marshall, 1950: 33). En revisiones posteriores, a esta tipología se han incluido los *derechos culturales* con el fin de abordar el tema de la diferencia cultural en relación a grupos poblacionales excluidos o minoritarios (como las poblaciones indígenas). Por su medio, se ha legitimado la protección de rasgos de identidad clave, como sus lenguajes o formas de auto-gobierno (Basok & Ilcan, 2013: 45).

El reconocimiento de derechos sociales se encuentra articulado al reconoci - miento del resto de derechos de ciudadanía, así como de los llamados *derechos humanos*. Estos últimos, surgieron después de la segunda guerra mundial, con el fin de salvaguardar la calidad de vida (o la vida misma) de poblaciones que no fueron debidamente cuidadas por sus respectivos Estados nacionales. Por ello, sus principios de protección aplicarían a toda la población mundial, en virtud de su pertinencia a la comunidad humana. Sus contenidos, son simi - lares a los derechos de ciudadanía. Por convención, según Frezzo (2015), en la Declaración Universal de Derechos Humanos, así como en declaraciones, convenios y tratados posteriores, se han manejado tres tipos: derechos de

primera generación, (civiles y políticos); de segunda generación (económicos y sociales); y tercera generación (culturales y medio ambientales).

Ahora bien, los derechos, en tanto principios rectores, se encuentran res - paldados por *instrumentos normativos* e *instrumentos de planificación*. Los normativos, incluyen principios provenientes del canon de derechos humanos, que hayan sido asumidos por los Estados al ratificar convenios y tratados de Naciones Unidas (que, en el caso costarricense, tendrían un estatuto legal igual al de su constitución política). Igualmente, se incluyen aquí leyes y juris - prudencia nacional, así como los reglamentos que elaboran las instituciones de

gobierno con el fin de hacer operativas estas normas domésticas. Los ins - trumentos de planificación incluyen políticas, planes y proyectos elaborados por los sistemas de salud (a escala nacional, regional o local) en concordancia con la anterior normativa. Asimismo, podemos encontrar instrumentos de planificación que a su vez se enmarcan en proyectos mayores de cooperación internacional. Como puede notarse, si bien es cierto los derechos en salud tomarán su forma definitiva en el contexto de determinados sistemas públicos de salud, su desarrollo se va fraguando en distintas escalas espacio-temporales, y gracias a la intermediación de varias actrices y actores políticos.

Cuando se les mira en conjunto, estos derechos (y, los instrumentos que les respaldan), configuran lo que en el presente ensayo será denominado como *regímenes de derechos en salud.* Desde un punto de vista sociológico, dichos regímenes pueden entenderse como formaciones institucionales (patrones de prácticas y relaciones relativamente continuas) que establecen reglas de juego entre los sistemas públicos de salud y sus potenciales beneficiarias y beneficiarios. Su nivel de institucionalización, se expresa de manera *formal*, cuando el enfoque de derechos se encuentra legitimado en las agendas de políticas, se elaboran instrumentos normativos, y se diseñan instrumentos de planificación; o bien, *de facto* cuando se ha pasado del discurso a la praxis, gracias a la implementación de instrumentos de planificación. Usualmente, el enfoque de derechos sirve de modelo para la creación de estos instrumentos. Sin embargo, también pueden encontrarse casos en los cuales viejos instru - mentos normativos y de planificación, legitimados desde otros discursos, son calzan en este enfoque, resignificándose y adoptando sus ideales.

El *contenido* de derechos como el derecho a la salud (los distintos benefi - cios que trae aparejado un derecho), se va formando a partir de debates sobre una cuestión básica ¿qué nos debemos los unos a los otros en el marco de una determinada comunidad política? En primera instancia, las respuestas que se den van a gravitar en torno a distintas *categorías de titulares de derechos*, es decir categorías de individuos y grupos a quienes se les da el derecho a tener

derechos (retomando la consabida frase de Hannah Arendt). Dichas catego - rías, dependen a su vez de definiciones construidas colectivamente en el seno de distintos contextos culturales e históricos. Por ejemplo, detrás de una ley que afirme que las y los niños son sujetos de derecho, se encuentra un trabajo

colectivo de definición y establecimiento de ideas relativas a la infancia, de nociones acerca de cómo debe ser tratado un infante, o incluso, hasta la edad en la cual un ser humano debe o no ser considerado como parte de esta población. Las distintas categorías de titulares de derechos, se asocian con distin - tos tipos de beneficios. Los derechos de un niño, para retomar el anterior ejemplo, varían si se les compara con los derechos de un adulto. Algunos de ellos coincidirán con los de un adulto, mientras que otros, serán distintos. Esta organización categorial y distributiva, conlleva el que los regímenes de derechos en salud constituyan sistemas desiguales o estratificados.3 Quienes ocupen posiciones bajas dentro del régimen, es decir, aquellas categorías de individuos cuyos derechos sean negados o parcialmente reconocidos (a escala formal o de facto), tendrán un estatus precario.4 Precisamente, el argumento a desarrollar en las siguientes secciones será que las poblaciones indígenas tie - nen un estatus precario dentro del régimen de derechos en salud costarricense.

Las poblaciones indígenas y sus movilizaciones

Cuando en Costa Rica se habla de temas concernientes a las poblaciones indígenas, se hace referencia a cuestiones que involucran a un 2,4% de la población total del país. Según consta en las mediciones establecidas en el último censo nacional de población, efectuado en el 2011, poco más de 104 mil individuos se auto identificaron como indígenas (INEC, 2011). Tal y como se muestra en el Cuadro 1, una buena proporción (67% para ser exactos) se consideró como integrante de alguna de las siguientes etnias: Bribrí, Brunca, Cabécar, Chorotega, Huetar, Ngäbe, Malekus y Teribes. El resto, como bien resume el Cuadro 1, se integró por un 25% de indígenas que no se sintieron

3 Esta idea la retomo del trabajo de Lydia Morris (2002) sobre derechos de ciudadanía.

4 El concepto de estatus precarios lo adapté del trabajo de Goldring, Berinstein y Berhhard (2009). Ellas lo aplican al caso de estatus legales de no-ciudadanía, como las que tienen categorías de individuos como refugiados o inmigrantes indocumentados. En el presente ensayo, este concepto se encuentra referido al reconocimiento de derechos en salud, aplicándose para el caso de poblaciones indígenas (sean estas nacionales o extranjeras).

representadas por ninguna de esas categorías étnicas,[5] así como un 8% se autoidentificaron como extranjeros.

Allende a su adscripción étnica, el lento avance que han tenido los procesos de reconocimiento de derechos sociales para hombres y mujeres indígenas, en general, constituye hoy en día una de las principales deudas históricas que tiene a su haber la sociedad costarricense. Dicha deuda se ha materializado de distintas maneras. Por ejemplo, no es sino hasta hace un par de décadas que el Estado les extendió documentos oficiales de identidad, necesarios para validar sus derechos civiles y políticos. Años antes, durante la década de los años setenta, apenas se estaba creando en la legislación nacional a los llamados territorios indígenas (o reservas indígenas), figura mediante la cual el Estado reconoció, por primera vez, derechos de autonomía en 24 regiones habitadas por una significativa cantidad de estos grupos étnicos (entrevista a la Defensoría de los Habitantes).

Cuadro 1. Autoidentificación étnica, poblaciones indígenas.

Identificación	**Cantidad**	**Porcentaje**	**% acumulado**
Bribrí	18.198	18	18
Brunca o Boruca	5.555	5	23
Cabécar	16.985	16	39
Chorotega	11.442	11	50
Huetar	3.461	3	53
Maleku o Guatuso	1.780	2	55
Ngäbe o Guaymí	9.543	9	64
Teribe o Térraba	2.665	3	67
De otro país	8.444	8	75

Ningún pueblo 26.070 25 100

Total 104.143 100

Fuente: elaboración propia con base en datos del INEC (2011).

Ya en épocas más recientes, un 70% de los hogares de dichas comunida - des reportaron necesidades básicas insatisfechas, en contraposición al 24% que en promedio se registra para la población nacional. De manera similar, si en Costa Rica un 90% de la población contaba con servicio de acueductos

5 Obviamente, estos individuos que aparecen indeterminados en esta clasificación mere - cen un estudio aparte, ya sea para precisar su afiliación, o en su defecto, para criticar la forma en la cual se ha construido la variable de autoidentificación étnica en los censos de población en Costa Rica, y la información que es capaz de recabarse por su medio.

y alcantarillados, y un 99% de electricidad, en los territorios indígenas la cobertura baja a un 40% y 67%, respectivamente. Por último, datos relativos a escolaridad indican que solo un 13% de las poblaciones indígenas llegaron a graduarse del colegio, al tiempo que un 41% de sus poblaciones infantiles y adolescentes registran algún tipo de rezado escolar (INEC, 2011).

Más importante para los propósitos del presente ensayo, son las represen - taciones que suelen hacerse de estos grupos étnicos, sea en medios de prensa, o bien en discursos oficiales de gobierno. En muchas ocasiones, como será analizado en el caso de las acciones afirmativas formuladas en el sistema de salud costarricense, la imagen de la persona indígena se asocia con la imagen de alguna o alguno de los habitantes de los 24 territorios (o reservas indíge - nas, como también se les conoce), que se concentran geográficamente de la siguiente manera:

Dichos territorios, se encuentran situados en zonas rurales del país, algunas de ellas de difícil acceso, alejadas no solamente en términos geográficos, sino también alejadas (y excluidas) de los procesos de modernización que se han dado en Costa Rica durante el último par de siglos. En realidad, esta lejanía ha sido un factor que permitió a varias de estas comunidades sobrevivir y heredar

su legado cultural a futuras generaciones. Dicha circunstancia ha traído consigo el que, para buena parte de la población (ajena a la realidad de las poblaciones indígenas), territorio indígena, lenguajes diferentes al español, vestimentas y tradiciones propias de estas etnias, haya sido entendidas como parte de un todo asociado a la categoría de indígena. 6

Ahora bien, el anclaje territorial de esta categoría debe revisarse. De nuevo, la información censal puede ser de ayuda. En junio del 2000, la distribución geográfica de quienes se auto identificaron como indígenas (alrededor de 63 mil personas en esa época) indicaba que solamente un 42,3% habitaba en territorios indígenas, mientras que un 30,7% lo hacía en la periferia de dichas zonas y un 27% en el resto del país (INEC, 2000). Para junio del 2011, la pro - porción de personas viviendo en territorios indígenas se redujo a un 34,5%, al igual que la cantidad de aquellas que vivían en la periferia (14,5%). Al mismo tiempo, el porcentaje de residentes en otras regiones del país ascendió a un 51% (INEC, 2011).

6 Véase, por ejemplo, INEC (2011).

Mapa 1. Territorios indígenas en Costa Rica.

Fuente: Ministerio de Salud (2011: 2).

Como puede notarse, en Costa Rica los últimos años han sido testigos de un incremento en la movilización de población fuera de los territorios indíge - nas. De hecho, para ese último año, un 41 %de estas personas se encontraban viviendo en centros urbanos (INEC, 2011). A este grupo, habría que añadirse al menos dos grupos de poblaciones indígenas migrantes, mencionados en el apartado introductorio: uno, proveniente de la Miskitia nicaragüense; y otro, proveniente de la comarca panameña Ngäbe-Buglé (entrevistas a la CCSS, Ministerio de Salud). El primer grupo, ha sido captado en algunos textos como los de Guevara (2000), Castañeda y Tenorio (2001), y Castañeda, *et al.* (2003), así como por nuestros entrevistados de la CCSS. Sin bien no hay estudios formales, en las fuentes citadas se menciona que estas personas (compuesto por alrededor de dos mil personas) migraron al país durante la década de los años ochenta, y al igual que las migraciones de sus otros coterráneos, ellas se integraron a labores en el sector de la construcción, en servicios domésticos o

en el comercio informal, usualmente en regiones urbanas del país. Asimismo, habrían también mantenido rasgos característicos de la cultura miskita, como el lenguaje y sus servicios religiosos.

El segundo grupo, es el que más atención pública ha recibido. Las y los indígenas Ngäbe-Buglé constituyen una fuerza laboral que, temporalmente, se integra a las cosechas de café costarricenses. En los últimos meses del año, se ha estimado que entre unos 9 y 12 mil hombres y mujeres de esta comunidad se moviliza por una ruta migratoria que les lleva a transitar de la zona sur del país, al valle central, siguiendo los tiempos de maduración de este fruto en distintas fincas cafetaleras (Loría, 2008; Idáquez, 2012; Morales, Lobo & Jiménez, 2014). Aparte de las descripciones que se han realizado sobre su lugar de origen, su cultura, así como sus dinámicas de inserción laboral en Costa Rica.

Reconociendo formalmente el derecho a la salud de las poblaciones indígenas

El Estado costarricense, al igual que otros en Latinoamérica, ha dado su adhesión a tres normativas internacionales centrales para el proceso de reco - nocimiento de derechos en salud para las poblaciones indígenas. Como bien resume Chacón (2012: 304-305), ellas son: el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas* (DESC), que en el año de 1966 fue el primero en incluir el tema de derechos humanos de orden cultural; el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, de 1989 (que tres años después obtuvo rango constitucional); y la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, de 2007 (el cual supone, a escala global, una reafirmación de los propósitos del Convenio 169 en cuanto al fortalecimiento de los derechos humanos de pueblos indígenas).

La legitimación dada a estos dos últimos instrumentos generó un clima político favorable, del cual en su momento se esperaba el surgimiento de inicia - tivas de política social capaces de respetar sus normas y costumbres, identidad, idioma y creencias religiosas (Chacón, 2012: 305; entrevista: Defensoría de los Habitantes). Hoy en día, según comentaron nuestros entrevistados, sería difícil encontrar debates acerca de salud y poblaciones indígenas en donde no se cite a los anteriores instrumentos, especialmente los dos últimos (entre - vistas a la CCSS; Ministerio de Salud). En el caso del Convenio 169 se habla acerca de la

importancia que tiene el artículo 24, en donde se encuentra rei - vindicada la importancia de la llamada medicina tradicional, como un medio

para alcanzar buenos estados de salud física y mental. Asimismo, el artículo 7 de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, establece que el mejoramiento del estatus de salud de estas poblaciones deberá ser incluido en planes de desarrollo económico nacional, mientras que los artículos 24 y 25 afirman que lo anterior deberá complementarse con un acceso a las estrategias de protección social establecidas al amparo de sistemas públicos de seguridad social y salubridad (Convenio 169; DESC, 2007).

La buena acogida dada a estos instrumentos, por paradójico que parezca, no ha sido debidamente complementada a escala nacional. En 1973, se concretó una primera acción, la creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indíge - nas (CONAI), en cuya ley fundadora se encuentra un artículo que señala la importancia de establecer centros de salud con profesionales especializados en el ejercicio de labores en las “zonas habitadas por los indígenas” (Asamblea Legislativa, 1973, artículo 4). Después de la CONAI, vino la ratificación de la *Ley Indígena* de 1977, pensada sobre todo en función de la necesidad de aclarar las potestades jurídicas y administrativas que tendrían los territorios indígenas. El tema de derechos se focalizó en el de autonomía, dejando de esta manera de lado al del derecho a la salud, del cual, dicho sea de paso, no se encuentra por escrito ninguna referencia (Asamblea Legislativa, 1977).

Con el transcurrir de los años, tanto la CONAI como esta ley se mostraron insuficientes para promover el desarrollo de políticas con enfoque de derechos. La CONAI, que aún hoy en día se encuentra activa, nunca contó ni con el capi - tal político ni financiero necesario para promover y legitimar el tema indígena en las distintas instituciones del sector salud. Asimismo, la ley no ha podido ser sujeta a modificaciones necesarias, tanto evaluar su pertinencia actual en relación al abordaje del tema de autonomía, sino, además, para incluir ideales relacionados a la justicia social (entrevista: Defensoría de los Habitantes; Mesa Indígena). Bajo estas circunstancias, no es de extrañar que el país no cuente con una política nacional que aborde el tema indígena. Según Chacón (2012: 306), aún hoy en día la sociedad costarricense tiene por delante la gran tarea de “desarrollar una labor coordinada y sistemática para proteger los derechos de

estos pueblos y garantizar el respeto a su integridad.”

En materia de diseño de políticas nacionales en salud, el intento más aca - bado se dio en el año 2002, cuando el Ministerio de Salud lanzó la *Política Nacional de Salud para los Pueblos Indígenas 2002-2006*.7 Como puede des - prenderse del párrafo anterior, respondió más a los instrumentos normativos

7 Antes de esta política, se habían llevado a cabo algunas acciones aisladas por parte de la CCSS o el Ministerio de salud, sobre todo en materia de medicina comunitaria. Sin embargo, ella constituye el primer (y como veremos luego, el único) esfuerzo de

internacionales que el país había estado suscribiendo, que a lo hecho a escala doméstica, estructurándose en torno a seis problemáticas: a) carente acceso a servicios en salud; b) falta de observación a la legislación sobre poblaciones indígenas; c) ausencia de modelos de atención que respondan a las necesidades vistas en territorios indígenas; d) inexistencia de estrategias para incorporar a las personas indígenas a la toma de decisiones en el sistema de salud; e) predominio de enfermedades infectocontagiosas y desnutrición en territorios indígenas; y f) la necesidad de tener más información epidemiológica en el caso de poblaciones indígenas (Ministerio de Salud, 2003: 6).

La principal población a la cual estuvieron referidas esas problemáticas estuvo conformada por habitantes de territorios indígenas. Ella se convirtió verdaderamente en el sujeto de derecho en esta iniciativa. Otras categorías de grupos sociales, como las de indígenas que han migrado fuera de dichos terri - torios (se hayan estas desplazado a regiones cercanas, periféricas, o regios más alejadas), no recibieron mención alguna. En el caso de poblaciones extranjeras, se hizo referencia a la comunidad Ngäbe y Buglé panameña, sin embargo, su carácter migratorio no fue tomado como un aspecto que tuviera que recibir un trato diferenciado dentro de este plan. Otros grupos, como el compuesto por Miskitos nicaragüenses, al igual que las y los migrantes domésticos, fueron dejados de lado (Ministerio de salud, 2003).

Para efectos de darle seguimiento al cumplimiento de estos objetivos, desde la presidencia del Ministerio de Salud se propuso la creación del CONASPI (Consejo Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas), con lo cual se quiso consolidar la red de trabajo mediante la cual se dio forma a la citada política (entrevistas a la CCSS; Ministerio de Salud). En abril del 2006, justo antes del cambio de gobierno (y más importante, de partido político gobernante), dicho consejo inició funciones mediante decreto ejecutivo refrendado por el presidente de la república y la ministra de salud de la época, contando con la participación de profesionales de la talla de Amílcar Castañeda (del Instituto Interamericano de Derechos Humanos) o Carlos Van der Laat (médico de la CCSS), entre otros. En términos organizativos, el CONASPI tuvo representan - tes de la CCSS, el Instituto de Acueductos y Alcantarillados, el Ministerio de Planificación y Política Económica (MIDEPLAN), la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), universidades estatales, así como personas indí - genas adscritas a organizaciones de la sociedad civil (Poder Ejecutivo, 2006). A pesar de su importancia, tal y como afirmaron algunos de los entrevis - tados, la labor de seguimiento del CONASPI no pudo sobrevivir a los cambios

planificación conjunta surgida dentro del sistema público de salud. Sobre este punto, véase Castañeda *et al.* (2003: 36).

de gobierno que llegaron al poder luego de su fundación. El tema indígena se perdió de vista en las nuevas agendas de política introducidas por las y los nuevos jerarcas del Ministerio de Salud, al menos hasta el año 2014. Durante este tiempo, no se avanzó en el establecimiento de programas sociales, así como tampoco se logró formular una nueva política nacional que reemplazara la vigente al 2006. Actualmente, el CONASPI se ha convertido en una especie de cascarón institucional, legalmente establecido, pero con poca capacidad de injerencia real en la planeación de políticas públicas (entrevistas: CCSS, Ministerio de Salud).

Con la llegada de un partido político no tradicional al gobierno, en el 2014, y el cambio en la coordinación del CONASPI, surgió nuevamente la idea de impulsar una nueva política nacional dirigida a personas indígenas. Si bien la misma está tomado como punto de partida problemáticas similares a las establecidas en la política anterior, se espera que su diseño final reproduzca una "lógica práctica" capaz de "mejorar su implementación en el sector salud" (entrevista, Ministerio de Salud). 8

Actualmente, el buen desarrollo de esta política llenaría un vacío enorme. Los únicos instrumentos de planificación atinentes a poblaciones indígenas, de reciente creación, serían el *Plan Nacional de Salud 2010-2021* del Ministerio de Salud, y la *Política Nacional para una Sociedad Libre de Racismo, Discriminación Racial y Xenofobia 2014-2025*, a cargo del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (Ministerio de Salud, 2010; Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, 2014). En ambos casos, el tema indígena ocupa un segundo plano: en el plan, únicamente se comenta acerca de la importancia del reconocimiento de "*las diferencias* […] *sea cual sea el sexo de la persona, edad, etnia, situación económica, escolaridad, nacionalidad, entre otras*" (Ministerio de Salud, 2010: 35); mientras que la política, indica que es necesario mejorar la cobertura en seguros en salud reportada oficialmente para afrodescendientes, indígenas, y migrantes (Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, 2014: 20-28).

El derecho que tienen las personas indígenas de reclamar su derecho a la salud

Instrumentos normativos y de planificación formal como los que acaban de ser descritos, marcan un camino para quienes dentro del sistema de salud deban

8 En la exposición de los objetivos que tendría esta nueva política, de nuevo las pobla - ciones indígenas migrantes no aparecerían en escena. Nuevamente, los sujetos de derecho en los cuales se siguen pensando estas acciones afirmativas están integradas, primordialmente, por las y los residentes de territorios indígenas.

diseñar e implementar programas sociales dirigidos a poblaciones indígenas. En el caso costarricense, donde más se ha trabajado es en la ampliación de la cobertura de seguros públicos en salud. Según datos censales, para el año 2001 un 30% de la población indígena no estaba asegurada (Chacón, 2012: 301). Ante esta situación, señalada en la Política Nacional de Salud para los Pueblos Indígenas de esa época, las autoridades de la CCSS tomaron la deci - sión de asegurar gratuitamente a las y los indígenas residentes en territorios indígenas. Diez años después, esta cifra logró reducirse a un 16% (INEC, 2011; entrevista a la CCSS). 9

Detrás de este aumento significativo en cobertura alcanzado por la CCSS, se encuentra un importante trabajo logístico y financiero desplegado en materia de acceso a zonas geográficas de muy difícil tránsito terrestre, que aún durante la última década se encontraban prácticamente en estado de abandono (entre - vistas a González & Quesada). En el contexto de un régimen de derechos en salud, como se expuso en la introducción, el tener un seguro de salud equivale a tener un *derecho a reclamar el derecho a la salud*. Ahora bien, sin demeritar lo logrado en cobertura, esto debe entenderse como un punto de partida. Por ello, cabe preguntarse ¿bajo qué principios se ha justificado este derecho? Con respecto a lo anterior, cabe mencionar que dentro del sistema de salud

no se ha discutido el tema de la diferencia cultural como un principio válido para legitimar el aseguramiento de las poblaciones indígenas. Desde el punto de vista de los entrevistados de la CCSS y el Ministerio de Salud, la discu - sión que permitió justificar el aumento en cobertura tuvo dos vertientes. Una, estuvo

relacionada con el aumento en índices de pobreza extrema en regiones donde justamente se encontraban algunos territorios indígenas. La búsqueda de mejoras en las condiciones de vida en lugares como Talamanca, por ejemplo, fue la que dio lugar a una mejoría en la atención médica que se daba a indí - genas. La segunda, se relacionó directamente con el aumento en las tasas de mortalidad infantil registradas en la zona sur a mediados de la década pasada (sobre todo en el cantón de Coto Brus). Dicho aumento, fue consignado por las autoridades de vigilancia epidemiológica de la CCSS, siendo asociado a las y los migrantes Ngäbe-Buglé. Una vez encendida esta alarma, se empezaron a plantearse acciones que permitieran atender a la población infantil (entrevistas a la CCSS; Ministerio de Salud).

El que la diferencia cultural no ocupara un lugar central en las agendas de políticas en salud, viene de la mano con la manera en que se ha construido nuestro entendimiento acerca de los estados de salud de las y los indígenas.

9 Sobre este punto, es necesario indicar que, a escala nacional, en el año 2011 se repor - taba un promedio general de 8% de población no asegurada.

En Costa Rica, lo que se conoce acerca de sus patrones de morbilidad y mor - talidad, se debe mucho a la experiencia práctica del personal de salud que ha laborado en los territorios indígenas, más que de un registro sistemático de información o investigaciones observacionales. Por ejemplo, en los territorios indígenas se han identificado problemas relativos a desnutrición infantil, dia - rreas, problemas en la piel, ectoparásitos, salud bucodental, tuberculosis, o falta de control. Sin embargo, en los registros que se tiene en atención primaria u hospitalaria a escala regional o nacional, variables como la de auto-identi - ficación étnica, simplemente no se encuentran debidamente incluidas o dife - renciadas (entrevista a la CCSS; Ministerio de Salud).

Las limitaciones en cuanto a la información epidemiológica sobre las per - sonas indígenas, se expresan también en el hecho de que los únicos documentos en donde se ha tratado de sistematizar este tipo de datos, sean del año 2001 y 2003. En esos años, se publicaron los textos *Aproximación a la condición de salud de los Pueblos Indígenas de Costa Rica* (Ministerio de Salud, 2001) , y *Desarrollo y Salud de los Pueblos Indígenas* (Catañeda *et al*., 2003), con información que

abarca la década de 1990. En ambos reportes, se compilaron indicadores indirectos sobre salud, tales como mortalidad infantil y natalidad, así como indicadores directos como muertes por cáncer y traumatismos (estos últimos, tomados de comunidades donde se registraba una alta proporción de indígenas). Fuera de esto, no existe un perfil epidemiológico de este grupo poblacional (entrevista: CCSS, Ministerio de Salud). Por ello, nuestro cono - cimiento puede irse formando a partir de las fotografías analíticas presentes en distintas tesis de grado y posgrado, u otro tipo de investigaciones, entre las cuales se pueden citar las de Calvo y Vega (2001); López (2009); o Mondol (2015), así como otros trabajos centrados en poblaciones Gnäbe-Buglé como los de Loría (2001); Flores (2012); o SALTRA (s/d).

Para cerrar, basta comentar que aparte de los estudios realizados acerca de indígenas extranjeros que laboran en zonas cafetaleras, las poblaciones que se movilizan fuera de territorios indígenas no figuran dentro de los debates acerca de aseguramiento. Aellas se las ha venido subvencionado una atención médica básica en virtud de las condiciones de pobreza en las cuales viven. Dado su estatus legal de ciudadanía, son vistas como inmigrantes indocumentados. De hecho, ellas mismas evitan incluso auto reconocerse como indígenas, para evitar así añadir más prejuicios de los que ya tienen a su haber al ser estig - matizadas como nicaragüenses (entrevistas a la Defensoría de los Habitantes; Ministerio de Salud).

Del derecho al hecho: programas de atención a la salud de las personas indígenas

Un tipo de acción complementaria al aseguramiento, que merece un punto y aparte en este ensayo, es el de formulación e implementación de programas específicos a lo interno de la CCSS.[10] En ella, puede encontrarse el mismo tipo de vacíos comentados en el apartado quinto sobre la formulación de políticas nacionales en salud para poblaciones indígenas. De hecho, al día de hoy la CCSS ni siquiera cuenta a su haber con instrumentos normativos que regulen su atención (entrevista a la CCSS; Ministerio de Salud). A efectos organizativos, dichos reglamentos son una piedra angular en el estableci - miento de cómo tratar a las distintas categorías de titulares de derechos en salud, abarcando desde instrucciones relativas a la atención en ventanillas, hasta otras más complejas, tales como las concernientes a las necesidades de infraestructura y los recursos

requeridas al momento de brindar una atención médica de calidad.

Ahora bien, este tipo de reglamentos tuvieron que haber surgido de pro - puestas mayores de atención a la salud. Sin embargo, en el transcurso de las últimas décadas solo tres de ellas han sido diseñadas (mismas que, dicho sea de paso, han terminado engavetadas en los escritorios de la gerencia médica de la CCSS) (entrevista a la CCSS; Ministerio de Salud). La primera, elaborada por el Dr. Carlos Van der Laat, surgió como parte de una tesis de posgrado en medicina familiar y comunitaria elaborada en la Escuela de Salud Pública de la Universidad de Costa Rica. Tomando como base la experiencia de las comunidades indígenas Cabécar en la zona de Chirripó, se logró concretar una propuesta de atención innovadora, que combinaba la experiencia del Dr. Van der Laat en medicina general con un análisis de diversos determinantes sociales de la salud, incluyendo factores culturales relativos a ritos y tradicio - nes de la comunidad, así como las estrategias de cuidado de la salud que estas poblaciones han desarrollado por cuenta propia. Al final, el documento hace una comparación entre lo que allí se denominó como medicina tradicional y medicina no indígena, para luego, brindar recomendaciones de política en donde se recuperan ambos tipos de conocimiento (Van der Laat, 2005).

La segunda propuesta, fue presentada en el 2011 por la Dirección de Desa - rrollos en Servicios en Salud de la CCSS, dirigida por el Dr. Miguel Rojas

10 En buena teoría, los programas elaborados por la CCSS deberían derivarse de los planes nacionales diseñados desde el Ministerio de Salud. Sin embargo, se han dado casos en los cuales la CCSS desarrolla acciones que permiten compensar la ausencia de planes nacionales.

Hidalgo. En ella, se identificaron necesidades básicas para el caso de territorios indígenas, tales como altos porcentajes de pobreza, carencia de servicios bási - cos (agua potable, y disposición de excretas y basura), y difíciles condiciones de acceso terrestre. En materia de morbilidad y mortalidad, si bien se mencionó que las poblaciones indígenas presentaban problemas en cuanto a enfermeda - des infecciosas prevenibles, desnutrición infantil, o altas tasas de natalidad en adolescentes, no se aportaron series de datos que permitieran visualizar o comparar las situaciones experimentados por diferentes grupos poblacionales

indígenas. Por último, la migración fuera de territorios indígenas apareció mencionada, en este caso, como un fenómeno asociado a la incorporación de indígenas Ngäbe-Buglé provenientes de Panamá, a las cosechas de café de la zona sur costarricense. Para ello, se hizo referencia a varios de los textos que en el presente ensayo fueron citados en el apartado anterior (CCSS, 2011: 10). Para solventar estas problemáticas, esbozadas a grandes rasgos, se propuso

el desarrollo de una estrategia de atención integral que integraba un enfoque biopsicosocial, una estrategia preventiva en salud, y una atención integral continua (CCSS, 2011: 19). En términos organizativos, lo anterior requería incluir dentro de los equipos de trabajo de la CCSS a un especialista en nutri - ción, antropología y sociología, además de personas indígenas provenientes de los territorios indígenas donde se diera el servicio en salud. Con el fin de atender a la población migrante, se puso el requisito de capacitar en temas de interculturalidad e idioma indígena, al igual que horarios especiales que no chocaran con las jornadas laborales establecidas en las fincas cafetaleras (CCSS, 2011: 25-26).

La tercera de las propuestas, tiene cuatro años de haber sido formulada y está siendo liderada actualmente por la Dra. Kenia Quesada Mena. Supone, de alguna manera, una continuación de su antecesora. En ella, sin embargo, se han explicitado algunos procedimientos que deben seguirse desde la CCSS, así como indicadores de evaluación. Su objetivo general, consiste en pro - mocionar y respetar “hábitos, costumbres y prácticas que favorezcan estilos de vida saludables” por medio de acciones que incorporen “los enfoques de interculturalidad, derechos humanos y género”, en regiones dónde se “atien - den población indígena, e indígena altamente móvil” (CCSS, 2013:5). La implementación de esta acción no se ha podido concretar aún, según los fun - cionarios entrevistados de la CCSS. Por el momento, al menos parece ser que se ha logrado iniciar una primera fase de recolección de información epide - miológica en el contexto de algunos pocos territorios indígenas.

Si bien ninguno de estas propuestas ha llegado a implementarse, existe una experiencia aislada que ha podido llevar a la práctica algunos de sus

propósitos centrales. Ella se citó en la introducción del presente ensayo, y ha sido desarrollada en el cantón de Coto Brus, en una clínica comunitaria (o

EBAIS, como se les denomina en Costa Rica) desde el año 2013. Consti - tuye una experiencia primera en materia de reconocimiento de derechos en salud para personas indígenas. Ella cristaliza la experiencia y compromiso de trabajo con comunidades Ngäbe costarricenses (y migrantes Ngäbe-Buglé provenientes de Panamá,) acumulada en el transcurso de varios años por un pequeño grupo de salubristas públicos liderados por el Dr. Ortiz. Igualmente, es el resultado de diversos apoyos financieros, técnicos y de investigación que organizaciones como la Agencia de Cooperación Española, la Agencia de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), la Organización Internacional de Migraciones (OIM), o UNICEF.

Hoy en día, esta clínica atiende a alrededor de 1 800 personas, en una edifi - cación consistente en distintas "chozas," cuya arquitectura incorpora nociones culturales de estas poblaciones indígenas (entrevista a la CCSS). Asimismo, el personal médico formado a partir de perspectivas biomédicas, desarrollan sus prácticas a la par de médicos tradicionales (curanderos) provenientes de la comunidad Ngäbe costarricense, y se cuenta también con espacios donde se siembran plantas medicinales, y se imparten charlas a la comunidad sobre diversos temas de salud y los derechos de poblaciones indígenas. Las activi - dades realizadas en esta clínica se combinan, en el plano preventivo, salidas a las comunidades después de las cuatro de la tarde, enfocando su trabajo en fincas cafetaleras de la zona. Allí, se brinda medicación para desparasitar, se pesa y mide a las personas, se extienden carnés de vacunación, se realizan revisiones odontológicas, se identifican casos de embarazo y se distribuyen métodos anticonceptivos. También, se han establecido las llamadas "Casas de la Alegría," en donde se cuidan a las y los bebés de las mujeres que trabajan en cafetales. Por último, se han realizado visitas a la frontera con Panamá con el fin de realizar chequeos médicos básicos a quienes ingresan a Costa Rica (entrevista a la CCSS).

Este tipo de iniciativas se realizan a título personal, al tiempo que sus procesos organizativos se van formulando en la praxis, siendo una sumatoria de pruebas y errores, de manejo de distintos grupos de interés y actores políti - cos, así como de la aplicación potencial y flexibilización de ciertos estándares éticos. Al no obedecer a planes institucionales de mediano y largo plazo, o enmarcarse en una cultura organizativa de respeto a la diferencia cultural, los esfuerzos realizados corren el riesgo de perderse en caso de que las personas que las impulsaron se marchen del sistema público de salud. En este sentido,

siempre existe el riesgo de un retroceso en el avance que se haya dado en materia de reconocimiento formal y de *facto* de derechos en salud.

Reflexión final

El reconocimiento del derecho a la salud de las poblaciones indígenas, es una tarea a la cual deben sumársele mayores esfuerzos. Hoy en día, difí - cilmente podría cuestionarse lo necesario que es el cuestionar sus derechos humanos y sociales, tal y como se expresa en los discursos de las principa - les acciones afirmativas desarrolladas desde el sistema público de salud. Sin embargo, y dada su importancia, esta idea debe trabajarse en una dirección que permita retomar el tema de la diferencia cultural y la heterogeneidad social característica de estas poblaciones. Según lo visto en el presente ensayo, en esta labor sería necesario poner atención a dos puntos centrales.

Primero, la lógica de protección imperante en los pocos instrumentos nor - mativos y de planificación desarrollados desde el sistema público de salud, debe desligarse de una noción de una etnicidad que remite a comunidades inmóviles, cuyos límites territoriales y político administrativos, en buena teo - ría se encuentran claramente definidos. Como si la pertenencia una comunidad con un lenguaje, una experiencia y valores compartidos, que producen un sentimiento de identidad común transmitida de una generación a otra, solo se produjera dentro de los límites de la figura jurídica denominada territorio indígena. En este sentido, debe tomarse registro de que existe una población cada vez mayor de hombres y mujeres que se movilizan a distintas regiones del país, tanto urbanas como rurales.

Segundo, el escaso avance en el desarrollo de programas sociales y regla - mentos por parte de la CCSS, en el mejor de los casos, deja a las poblaciones indígenas a expensas de estrategias de atención pensadas para atender las nece - sidades de otros grupos de individuos. En este sentido, tanto a escala formal como de facto, dichas poblaciones solo han visto parcialmente reconocidos su derecho a la salud, ubicándolas en posiciones precarias dentro del régimen de derecho a la salud costarricense. De ello, por ejemplo, dan cuenta tanto el apelar a formas de aseguramiento legitimadas en principios socioeconómicos (debido a la pobreza experimentada por comunidades indígenas), como la ignorancia que

impera en cuanto al conocimiento de sus verdaderas necesi - dades en salud.

Las acciones afirmativas que a futuro se desarrollen, deben contemplar la diversidad de experiencias que en este contexto de movilidad están viviendo las y los indígenas. La retórica sobre multi e interculturalidad que viene pre -

gonándose desde mediados de la década de mil novecientos noventa, no debe segmentarse geográficamente. Con ello, se corre el riesgo de pasar por alto las distintas dinámicas de desigualdad y exclusión que podrían estar surgiendo como efecto de estas migraciones (sea que se hable de migraciones internas, o bien de las migraciones externas de quienes provienes de la comarca pana - meña Ngäbe-Buglé). Vale la pena entonces, debatir acerca de los restos que lo anterior tiene para nuestros sistemas públicos de salud, así como las estrategias que podrían desarrollarse para revertir estas formas precarias de reconocer el derecho a la salud que pareciera han venido estableciéndose en época reciente.

Bibliografía

Asamblea Legislativa 1973 *Ley de creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indíge - nas, no. 5251* (San José: *La Gaceta*) **N° 136** . Asamblea Legislativa 1977 *Ley indígena, no. 6172* (San José: *La Gaceta*) **N° 89** .

Bengoa, J. 2006 *La emergencia indígena en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica).

Bosniak, L. 2006 *The Citizen and the Alien* (Princeton: Princeton University Press). Calvo, Á.; Vega, M. 2001 "La Población indígena costarricense dentro de la reforma sanitaria", Tesis de Maestría (Universidad de Costa Rica).

Castañeda, A. *et al.* 2003 *Desarrollo y Salud de los Pueblos Indígenas en Costa Rica* (San José: OPS).

Castel, R. 2004 *La Inseguridad Social ¿Qué es estar protegido?* (Buenos Aires: Manan - tial).

CCSS 2010 *Costa Rica. Indicadores de Seguridad Social 2005-2009* (San José: Dirección Actuarial Caja Costarricense de Seguro Social).

CCSS 2011 *Modalidad de atención integral a población indígena e indígenas altamente móviles* (San José: Dirección de Desarrollo de Servicios de Salud).

CCSS 2013 *Plan y Programa institucional para la atención diferencia en salud a los pueblos indígenas e indígenas altamente móviles en territorios costarricenses* (San José: Dirección de Desarrollo de Servicios en Salud).

Chacón, R. 2012 “Reconocimiento y exigibi - lidad de derechos de los pueblos indígenas” en PEN (comps.) *Informe Especial, Deci - moctavo informe Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible* (San José: Programa Estado de la Nación).

Flores, G. 2012 “Inequidades y factores de riesgo en salud de los pueblos Gnäbes de la región Brunca, Análisis comparativo 2004- 2006”, Tesis de Maestría (Universidad de Costa Rica).

Fuentes, E. 2014 “Características demográ - ficas y socioeconómicas de las poblaciones indígenas de Costa Rica” en INEC (comp.) *Costa Rica a la Luz del Censo 2011* (San José: INEC).

Goldring, L.; Berinstein, C.; Berhhard, J. 2009 “Institutionalizing precarious migra - tory status in Canada” en *Citizenship Stu - dies* (California) Vol. 13.

Idiáquez, J. 2012 *En búsqueda de esperanza. Migración Ngäbe a Costa Rica y su impacto en la juventud* (San José: Servicio Jesuita para Migrantes).

INEC 2001 *Censo Nacional de Población* (San José: Instituto Nacional de Estadísti - cas y Censos).

INEC 2011 *Censo Nacional de Población* (San José: Instituto Nacional de Estadís - ticas y Censos).

INEC 2013 *Territorios Indígenas. Prin - cipales indicadores demográficos y socioeconómicos* (San José: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos).

Isin, E. *et al.* 2008 “Recasting the Social in Citizenship” en Isin, E. (comp.) *Recasting the Social in Citizenship* (Toronto: Toronto University Press).

Joopke, C. 2010 *Citizenship and Immigration* (Cambridge: Polity Press).

Kymlicka, W. 2011 *Contemporary Political Philosophy* (Cambridge: Oxford). Kivisto, P.; Faist, T. 2007 *Citizenship. Dis - course, Theory and Transnational Pros - pects* (Malden: Blackwell).

López, M.; Calvo, M. 2009 “Análisis históri - co-crítico de las contradicciones de la polí - tica social en materia de salud y las necesi - dades de la población indígena: el caso de Quitirrisí”, Tesis de Maestría (Universidad de Costa Rica).

Loría, R. 2001 *Rompamos el silencio, deten - gamos la violencia: relato urgente de las mujeres Ngäbe* (San José: UCR).

Loría, R. 2008 “Vulnerabilidad a la violencia en la inmigración: mujeres nicaragüenses y panameñas en el tránsito migratorio hacia Costa Rica” en Sandoval, C. (comp.) *El mito roto. Inmigración y emigración en Costa Rica* (San José: UCR).

Marshall, T. H. 1992 *Citizenship and Social Class* (Londres: Pluto Press).

Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto 2014 *Política Nacional para una Sociedad Libre de Racismo, Discriminación Racial y*

Xenofobia 2014-2025 (San José: Cancillería General de la República).

Ministerio de Salud 2001 *Aproximación a la condición de salud los Pueblos Indíge - nas de Costa Rica* (San José: Ministerio de Salud).

Ministerio de Salud 2002 *Política Nacional de Salud para los Pueblos Indígenas 2002- 2006* (San José: Ministerio de Salud). Ministerio de Salud 2010 *Plan Nacional de Salud 2010-2021* (San José: Ministerio de Salud).

Mondol, L. 2015 *La Dimensión de Salud Pública para los Pueblos Indígenas cos - tarricenses* (San José: UNED).

Morales, A.; Lobo, D.; Jiménez, J. 2014 *La travesía laboral de la población*

Ngäbe y Buglé de Costa Rica a Panamá: caracterís - ticas y desafíos (San José: FLACSO-OIM). Morris, L. 2002 *Managing Migration. Civic Stratification and Migrants' Rights* (Lon - des: Routledge).

Poder Ejecutivo 2006 *Decreto de Creación del Consejo Nacional de Salud de los Pue - blos Indígenas, no. 33121* (San José: Presi - dencia de la República).

SALTRA(s/d) *Sinopsis. Censo de población temporal, albergues, salud y sus determi - nantes. Zona cafetalera de Los Santos, Costa Rica, cosecha 2004-2005* (Heredia: UNA).

Van der Laat, C. 2005 "Hacia la construcción de servicios de salud específicos: análisis de los determinantes de la salud, basados en la perspectiva de la población indígena Cabécar de Chirripó", Tesis de Maestría (Universidad de Costa Rica).

Zúñiga, A. 2016 "Rinden homenaje a médico que unió a chamanes con doctores" en *Extra* (Costa Rica) 19 de octubre.

— PARTE III —

La ocupación de la ciudad

Espacialidad indígena en la urbe: el caso de los Ngöbe-Buglé en el Gran Área Metropolitana (GAM) de Costa Rica

Lenin Mondol López

Introducción

Durante los últimos dieciséis años, las dinámicas de acumulación

económica en la región centroamericana han estado marcadas por una concentración urbana de la riqueza y bajo una lógica neo-ex - tractivista, afectando directamente la configuración de espacialidad en tanto práctica social de relacionamiento con la dimensión del espacio productivo/ reproductivo (Soja, 2000).

Para el caso costarricense, esta nueva forma de construcción social de la dimensión espacial urbana ha tenido como protagonista a la población indígena la cual, como fuerza de trabajo agrícola, se ha tenido que desplazar desde sus territorios originarios hasta los principales centros urbanos cantonales con el fin de conseguir empleo en los grandes latifundios de banano en el atlántico sur, o en las pequeñas y medianas fincas cafetaleras del valle central.

Tal y como se constata, esta presencia urbana de la población indígena se ha dado de manera diferenciada y desigual, y en mayor medida con la incorpora - ción de la población infante y femenina en las prácticas de mendicidad urbana. 1

Es por ello que el presente estudio intenta dilucidar cómo se ha configurado un nuevo tipo de espacialidad en la urbe costarricense, a partir de la presencia e interacción de esta población bajo una lógica de desigualdad y marginación. En los siguientes apartados, se desarrolla brevemente los principales ante - cedentes de contexto, así como el análisis de las condiciones estructurales de espacialidad urbana costarricense que se suceden con la dinámica inmigratoria (interna y externa) indígena.

1 Desde el año 2005, la cada vez mayor presencia de mujeres y niños(as) indígenas en las calles de los principales centros urbanos del Gran Área Metropolitana de San José, está signada por condiciones de vulnerabilidad social y cultural (Mena, 1 de febrero de 2015).

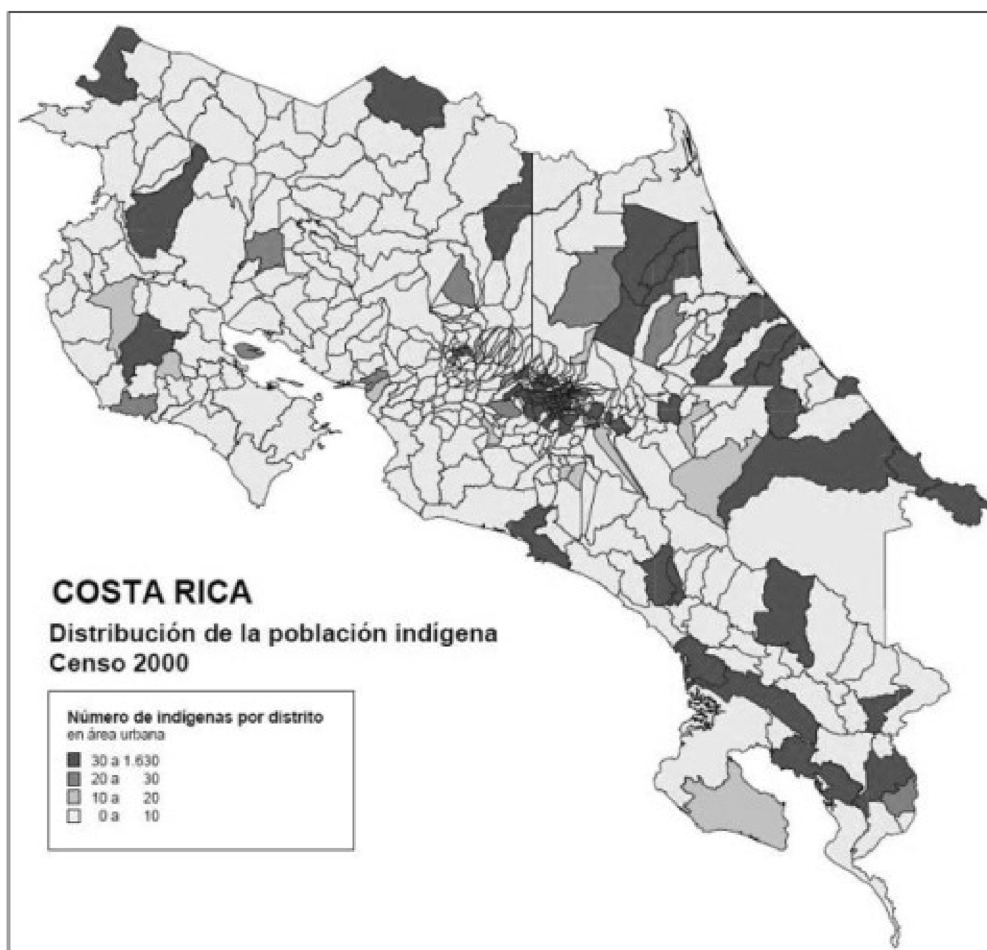
En los dos primeros apartados, se analiza respectivamente la importan - cia relativa de la población indígena en la urbe costarricense, así como las condiciones de variación de la estructura socioproductiva en la demanda de mano de obra indígena; en un tercer apartado, se describe el caso particular de la migración indígena Ngäbe-Buglé y su impronta en la urbe costarricense. Finalmente, en un cuarto y quinto apartado, a la luz de la migración indígena a la urbe en los últimos doce años, se aborda el tema de la configuración de espacialidad urbana costarricense y la importancia del sistema económico de mercado para su constitución.

La población indígena en Costa Rica

Al igual que el istmo centroamericano, Costa Rica se caracteriza por tener una gran diversidad étnica y cultural. Para el caso indígena costarricense, esta diversidad se ve reflejada en veinticuatro territorios y ocho pueblos: Maleku, Cabécar, Huetar, Chorotega, Guaymí o Ngäbe, Teribe/Térraba, Brunca/ Boruca, Bribrí. 2

Aunque hay una correspondencia entre los territorios con respecto a cada uno de los pueblos, no podríamos decir que es la norma para toda la pobla - ción indígena. Existen territorios que albergan más de un pueblo. Asimismo, hay población indígena que no reporta territorio de pertenencia tal y como lo muestra el último censo de población *–X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda–*, en donde durante el año 2011 se registraron 104.143 personas autoidentificadas como indígenas, dentro de las cuales un 25% no se identificó como parte de algún territorio. (INEC, 2013).

2 Estas culturas son reconocidas bajo el Decreto Ejecutivo N° 13.573 G-C. De igual manera, los territorios fueron creados con rango de Ley.



Mapa 1. Distribución de la población indígena según Censo de Población para el año 2000

Fuente: elaboración propia a partir de datos censales por distrito, año 2000.

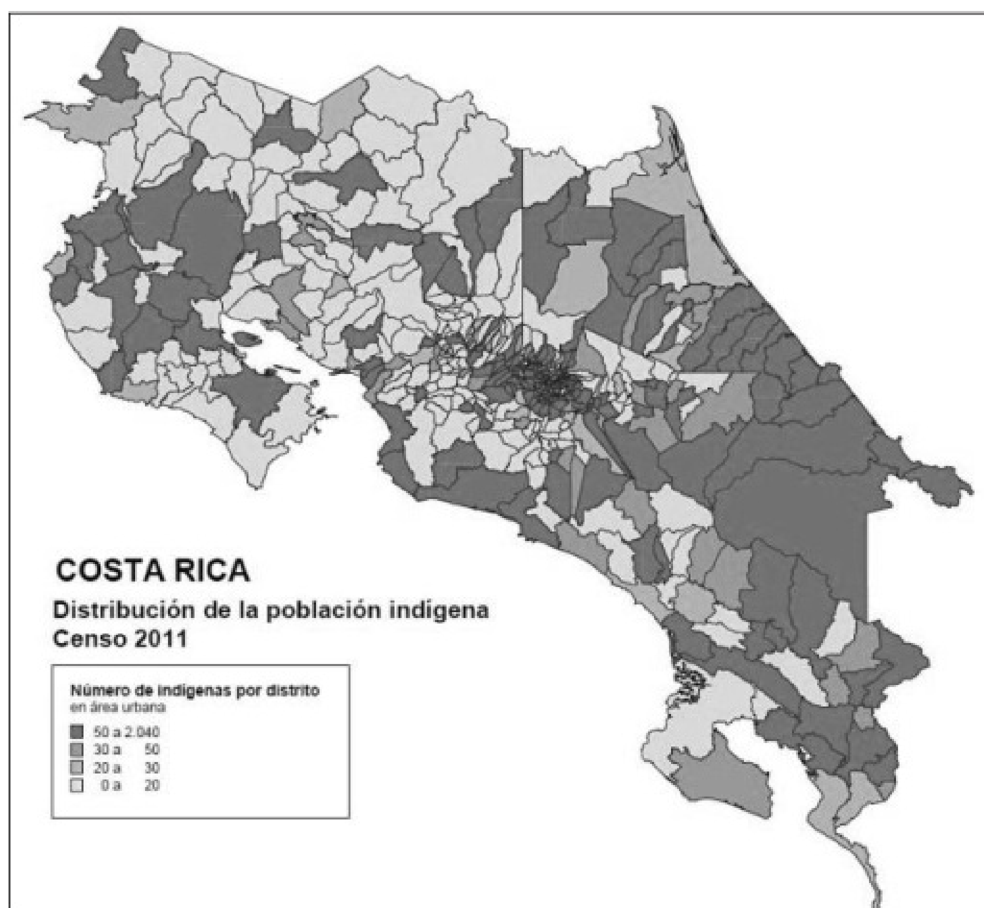
Al observar demográficamente la distribución de la población indígena costarricense de acuerdo a su residencia por zona urbana o rural, se distingue una variación importante para los años censales 2000 y 2011. De un total de 63.876 personas autoidentificadas como indígenas para el año 2000, se regis - traron 13.383 de ellas viviendo en zona urbana y semiurbana. Es decir, cerca del 21% del total de la población indígena en ese momento. Para el censo del año 2011 hay una variación significativa en relación con el Censo Nacional del año 2000, pues de los 104.143 ciudadanos autoidentificados indígenas, 44.634 estaban viviendo en zona urbana y semiurbana, es decir, un 42,9% de su totalidad. 3

3 Debemos indicar que no existe a la fecha algún documento o investigación que analice las razones de cambio demográfico de la población indígena entre el

2000 y 2011, cerca

Tal y como podrá observarse en los mapas de población para ambos años censales, hay un mayor peso demográfico en el año 2011 en todos los distri - tos. Debe destacarse que al igual que en el censo del año 2000, la población indígena que vive en zonas fronterizas es significativa, así como en el Gran Área Metropolitana (GAM), al centro del país.

Mapa 2. Distribución de la población indígena según Censo de Población para el año 2011



Fuente: elaboración propia a partir de datos censales por distrito, año 2011.

El peso relativo de esta población en distritos totalmente urbanos, también muestra un cambio importante. De acuerdo al censo del año 2000, aproxima - damente 5.270 personas indígenas vivían en los distritos más urbanos del país

de 40.267 personas más. En este sentido, habría que indicar que entre los posibles factores de esta variación cuantitativa estarían: mayor tasa de natalidad, una tendencia positiva de la población a autoidentificarse como indígena, desplazamiento de la pobla - ción a zonas urbanas de fácil acceso lo cual permitió ser censadas y mayor presencia de la población inmigrante indígena en el país a partir del año 2005.

(56 distritos), un 8,25% del total de la población indígena autoidentificada. Para el censo del año 2011, se registró hasta un 17,18% del total de la población indígena que dijo haber tenido su residencia en alguno de los cien distritos más urbanos del país, según clasificación del INEC. 4

Crecimiento urbano y la migración indígena

El aumento de la presencia de población indígena en territorio urbano no es un fenómeno aislado. Su creciente visibilidad en las principales ciudades de Costa Rica, así como el incremento exponencial de la migración hacia el núcleo urbano durante los últimos 16 años, obedece significativamente a un cambio en la dinámica de inserción económica de la región centroamericana en la economía-mundo.

En efecto, el crecimiento del sector servicios en el istmo centroamericano con desaceleración relativa del sector agrícola, aunado a una política extrac - tivista de recursos naturales (principalmente a partir del Tratado de Comercio Plan Mesoamericano –2006–, anteriormente denominado Plan Puebla-Panamá –1999–), desencadenaron conjuntamente factores de atracción hacia las urbes, y de expulsión demográfica de los territorios indígenas.

En relación con el primer punto, tal y como señala la CEPAL, en Centroamérica la concentración urbana ha estado aparejada al crecimiento de actividades económicas relacionadas con el sector servicios y la pérdida de competitividad del sector agrícola a nivel internacional. Tan solo el sector económico de servicios ha generado la mayor proporción de empleos en la Región, el 87% de empleos en Panamá, el 66,9% en Costa Rica y el 57,7% en El Salvador5 (Cordero, 2014: 13).

Para el caso costarricense, este cambio en la estructura productiva se observa en la industria de servicios, la cual pasó de tener un peso relativo del 10% en la producción anual durante 1966, a un 28% en 1991. En el año 2012, esta actividad llegó a convertirse en la más importante del país, representando cerca del 40% del Producto Interno Bruto (BCCR, 2013).[6] Este cambio en la

4 Hacia el 2011, el INEC registró una variación de 44 distritos totalmente urbanos en el país con respecto al año 2000.

5 Asimismo, datos para el año 2009 señalan que dicho sector aportó el 49,5% de los empleos en Nicaragua, el 44,1% en Honduras durante el 2010, y el 45,6% en Guatemala (Cordero, 2014:13).

6 Del total de las áreas urbanas, tan solo las ciudades representan en Costa Rica más del 84% del PIB, por encima del promedio de la actividad económica mundial, donde el 80% se concentra en las ciudades (World Bank, 2016: 4).

matriz productiva afectó directamente la empleabilidad en áreas cuya genera - ción de riqueza había estado ligada a la producción agropecuaria. [7]

Consecuentemente, la caída del precio del trabajo agrícola afectó directa - mente la sustentabilidad económica de la población indígena en Costa Rica. [8]

Así lo refleja el Programa Estado de la Nación para el año 2012:

Aunque la mayoría de las personas sigue insertándose en la agricultura, en especial las que viven en los territorios indígenas, en términos generales el porcentaje de ocupados en esta actividad se redujo a más de la mitad en la última década, en contraposición con el crecimiento del empleo en el comercio y los servicios. (CONARE, 2012: 301)

Por otra parte, este cambio en la estructura ocupacional producto de varia - ciones en la matriz productiva, posibilitó las condiciones para el crecimiento y la concentración urbana.

El incremento demográfico correspondiente a la concentración urbana experimentado durante el período 2000-2014 en la región centroamericana llegó

a ser de hasta un 27% del total de su población, colocándola como una de las áreas geográficas con mayor crecimiento urbano en el mundo después de África (World Bank, 2016). 9

Al discriminar este fenómeno de crecimiento urbano por países, se observa que Costa Rica y Panamá han mostrado la más alta expansión urbana en Amé - rica Central. Tal y como enuncia el informe del Estado de la Región (2016): "entre 1975 y 2014 la ciudad de Panamá pasó de 5.110 a 21.618 hectáreas, lo que representa un aumento de 323% (16508 hectáreas) y San José pasó de 8.544 a 21.999 hectáreas (157% de incremento)" (CONARE, 2016: 95).

Esto puede verse reflejado para el caso costarricense en el alto grado de concentración demográfica en zona urbana, aproximadamente el 75% de su población. 10

7 Para el año 2015, la actividad agropecuaria disminuyó en un 4,1% (BCCR, 2015: 14).

8 Debemos destacar que aquellas tesis "economicistas" que critican la falta de voluntad de trabajo por parte de la población indígena, principalmente en el peonaje y recolección de fruta, han sido falseadas en sus presupuestos ortodoxos de oferta y demanda laboral pues no han considerado que la variación de la tasa salarial responde a las necesidades históricas de la reproducción de la fuerza de trabajo del país.

9 De acuerdo al Banco Mundial, la población urbana en Centroamérica ha crecido a una tasa promedio de 3,8% anual, más rápido que el promedio mundial y el latinoamericano.

10 En general, Centroamérica concentra el 59% de la población en zona urbana. Costa Rica es uno de los países con más rápido crecimiento de población urbana anual en el mundo (2,5% en el año 2014) si se le compara con otros países que poseen niveles similares de urbanización (World Bank, 2016: VIII).

Es decir, tanto para Costa Rica como para Centroamérica el cambio en la estructura productiva sesgada hacia el crecimiento del sector servicios, favoreció la empleabilidad y la concentración de riqueza en zonas urbanas y semiurbanas,

propiciando el abandono de las regiones rurales por contracción de las tareas agrícolas, de la cual la población indígena costarricense no queda exenta.

Otro punto a destacar es que no solamente la empleabilidad urbana en el sector servicios o industrial provocó un desplazamiento de los indígenas hasta las ciudades. El efecto de expulsión de los indígenas de su propio territorio, a partir de la promoción de medidas económicas neoextractivistas, ha sido también un elemento explicativo.

En este sentido, cabe destacar que el denominado Tratado de Libre Comer - cio Plan Puebla-Panamá (PPP) fomentado para la región centroamericana en 1999, propuso un mecanismo concreto que consistió en la extracción de recursos naturales en Mesoamérica, enfatizando en la creación de un sistema integrado de vías de comunicación para la agilización de la circulación de mercancías a nivel regional, así como la explotación y homogenización de un sistema de energía hidroeléctrica. 11

Para la consecución de este último objetivo, se crea el "Sistema de Interco - nexión de los Países de América Central" (SIEPAC), que ha promovido la agre - siva y depurada intervención del capital transnacional en territorio indígena centroamericano y panameño hasta el día de hoy (Plan Mesoamérica, 2016). En el año 2006, las políticas extractivistas se agudizan con el "relanza - miento" del PPP, a partir de la "Cumbre para el Fortalecimiento del Plan Puebla Panamá". Es decir, el desarrollo de actividades extractivas y explotación de recursos naturales dentro de territorio indígena se convierte a partir de este año en una acción estratégica de acumulación de capital para Centroamérica y Panamá,12 con la consecuente expulsión de población indígena hacia mercados de baja especialización laboral agrícola.

11 Como se verá en cada uno de los casos-países, el Plan Mesoamérica ha promovido la participación de capitales privados transnacionales utilizando como base la inversión pública en infraestructura, básicamente afectando a la población indígena en territorio. La respuesta inmediata ha sido la movilización de indígenas, estudiantes y fuerzas locales cuya resistencia se ha visto reflejada internacionalmente en los casos contra la Hidroeléctrica Barro Blanco en Panamá, contra la Hidroeléctrica de Agua Zarca en Honduras (caso Berta Cáceres) y con la oposición al proyecto hidroeléctrico Diquis, en Costa Rica.

12 Un ejemplo de ello son las acciones generadas en la Comarca Ngäbe Buglé.

Para el año 2009, tan solo en Panamá se registraron inversiones en proyectos hidroeléctricos por U$S2.300 millones.

La migración indígena Ngabe-Buglé

La concentración de la riqueza alrededor de las urbes, dado el modelo de crecimiento económico para países no desarrollados, promovió las migraciones intrarregionales desde lo rural hacia las ciudades en las últimas dos décadas (World Bank, 2016: 8).

Para el caso costarricense, la migración indígena intrarregional hacia cen - tros de población urbanos ha sido fundamentalmente Ngabere.13 El despla - zamiento de esta población indígena se ha venido dando desde la Comarca Ngäbe-Buglé en Panamá, así como desde los territorios indígenas en Costa Rica,14 hasta fincas bananeras en el Atlántico Sur, y de café en el Valle Central, marcando una ruta migratoria sociolaboral. 15

Tal y como se ha mencionado, esta migración laboral está ligada a una reestructuración de la matriz productiva que provocó una demanda de traba - jadores indígenas en el sector agrícola debido a la diáspora de mano de obra hacia el sector construcción y de servicios.

En efecto, la estructura productiva agrícola que se ligó durante muchos años a productos tradicionales como el café y el banano en Costa Rica, cam - bia radicalmente en la década de los noventa con la adaptación de un nuevo modelo de desarrollo ligado más a una transnacionalización agroindustrial. Se inicia durante esta década una expansión de los cultivos no tradicionales para exportación (melón, piña, tubérculos, fresas, flores, helechos, entre otros) con

13 También se registra una migración indígena miskita proveniente de Nicaragua, aunque con menor presencia. Los miskitos han sido ubicados en la zona transfronteriza norte, así como en barrios urbano marginales de la capital, como La Carpio (principal asen - tamiento nicaragüense en San José. Cabe destacar que la presencia de indígenas no registrados como costarricenses es relativamente importante, el mismo censo del año 2011 registró 8.444 indígenas no nacionales (Morales, 2012: 29-30).

14 En Costa Rica los Ngäbes se ubican al sur del país en los territorios de Altos de San Antonio (cantón de Coto Brus); Abrojos-Montezuma (en el cantón de Corredores); Con - teburica, entre los cantones de Corredores y Coto Brus; territorio Guaymí de Osa (INEC, 2012: 8).

15 La ruta migratoria se da hacia la frontera binacional para luego dirigirse a Sixaola o Rio Sereno, en Costa Rica. Generalmente quienes se dirigen a trabajar en plantaciones bananeras se dirigen hacia el primer destino. Los indígenas que se dirigen a fincas costarricenses para la recolección de café siguen una ruta "escalonada" que va desde Coto Brus hacia Los Santos y posteriormente hasta el Valle Central siguiendo estacio - nariamente de noviembre a marzo la maduración del fruto (Morales, 2012: 23-25). Se calcula que dicha migración ha oscilado entre los 12.000 y 15.000 indígenas en dichos períodos interanuales. Cabe destacar que la migración de la población transnacional de suelo panameño hacia el costarricense y viceversa es histórico, y no se circunscribe a una migración económico-laboral exclusivamente. Por demás, las fronteras entre ambos países fueron precisadas hasta el año 1941, en el acuerdo denominado tratado Echandi-Fernández.

la consecuente contracción de los sectores ligados a la producción tradicional agrícola.16 Asimismo, el crecimiento económico de sectores como la construc - ción, maquila y servicios turísticos favorece la migración de mano de obra extranjera (principalmente nicaragüense) hacia otras actividades productivas, diezmando el acervo de fuerza de trabajo que usualmente se concentraba en el peonaje y recolección del café y banano en períodos de cosecha. 17

Este déficit de mano de obra (relativamente de bajo costo) fue suplida por fuerza laboral indígena, mucha de ella transfronteriza, como la población Ngäbe-Buglé. Dicha población se ve incentivada a migrar no solo por la falta de fuentes de trabajo en sus territorios y condiciones de pobreza,18 sino además por las características propias del trabajo en la recolección de la fruta del café y banano, pues dicha labor no requiere un conocimiento especializado ni una adaptación sociocultural compleja.

Sin embargo, la baja valoración del trabajo a precios de mercado, las condi - ciones de precariedad que se les brindan a los trabajadores indígenas recolec - tores por parte de los finqueros, así como la falta de políticas sociales atinentes a

la dinámica migratoria indígena en los períodos interanuales favoreció las condiciones de segregación espacial.

Tal y como enuncia Morales:

De esa suerte, la movilidad indígena hacia nuevos territorios de la geografía costarricense, su aporte a la mano de obra local y su cada vez más notoria presencia sociocultural en diversos escenarios, ya no solo rurales sino urbanos, fue el resultado de procesos estructurales propios de la integración unas veces paulatina y otras acelerada de la sociedad costarricense en la economía regional y en los procesos transnacionales. (2012: 52)

Ahora bien, la migración laboral indígena no solamente impactó los cen - tros suburbanos y fincas agrícolas en el territorio nacional. Conforme esta migración se fue asentando en territorios como Pérez Zeledón, Sixaola, Coto Brus, la subregión de Los Santos y el cantón de Naranjo, también se hizo

16 Esta variación es atribuida a cambios en los precios internacionales del café, y a la pérdida de competitividad del país en la producción del banano.

17 A este factor habría que adicionar el vacío de fuerza de trabajo que dejó la migración laboral masculina hacia los Estados Unidos en la década de los noventa en algunas partes del país (cantones: Coto Brus, Pérez Zeledón, Subregión Los Santos, Desam - parados, Alajuela, Valverde Vega y Grecia (Morales, 2012).

18 De acuerdo con los últimos datos del Censo Nacional de Población y Vivienda de Panamá, la población indígena para el año 2010 en este país fue de 156.747 (77.189 hombres y 79.558 mujeres), siendo que el 95,8% de ellos se encontraba en situación de pobreza, y de este total un 83,4% se registró en condiciones de pobreza extrema (INEC-Panamá, 2012).

visible un nuevo fenómeno: el asentamiento urbano de la población migrante indígena desempleada.

Una nueva configuración de espacialidad urbana en Costa Rica

Con la migración masculina indígena transfronteriza Ngäbe-Buglé hacia Costa Rica, cambió el paisaje de los centros urbanos aledaños a fincas agríco - las, y con ella, su valoración. La percepción de la “ocupación” urbana indígena ha sido mayoritariamente negativa, siendo común escuchar entre vecinos de los municipios correspondientes y autoridades locales, relatos que exaltan el nivel de subjetividad “primitiva” que tiene esta población. Para ellos, el “indio” es agresivo, machista, borracho, perezoso, irresponsable e insalubre.

Todos estos epítetos, anclados en la memoria colectiva, justifican prác - ticas de segregación espacial, racialización y xenofobia hacia los indígenas inmigrantes por parte de los finqueros (Mondol & Amador, 2014). Pero, ade - más, estas representaciones denotan una dinámica de disputa simbólica por el control del espacio cultural/económico urbano en donde es lícita la incor - poración del indígena en la dimensión rural-productiva bajo los términos de explotación y subordinación laboral, aunque no así en la esfera de su repro - ductividad sociocultural ahora como parte de las ciudades.

De igual manera, la incorporación marginal de las mujeres y los niños indígenas Ngäbe-Buglé como mano de obra no asalariada o barata en fincas cafetaleras y de banano, es comúnmente aceptada por la sociedad costarri - cense, pero no así su presencia como sujetos de mendicidad urbana en los principales circuitos capitalinos del Área Metropolitana.

Tal y como se observa desde finales del año 2005, la presencia de población indígena femenina Ngäbe-Buglé en el Gran Área Metropolitana (GAM) está generalmente asociada a prácticas de mendicidad, y se concentra en lugares y vías de tránsito que cuentan con la mayor afluencia de personas en las ciuda - des de Alajuela, San José y Heredia, así como en centros urbanos cantonales. Este fenómeno de marginalización urbana de la población femenina indígena no logra contabilizarse, y se presenta más como un problema cualitativamente relevante si se le compara con otras poblaciones urba - no-marginales dadas sus características de vulnerabilidad a nivel familiar y sociocultural. Tal y como han constatado instituciones del estado costarri -

cense,19 las condiciones materiales, económicas y culturales en que vive la población femenina indígena y sus hijos en la ciudad, colocan a este grupo familiar en una situación de riesgo social pues cohabitan hacinadas en “cuar -

terías” de hoteles derruidos, ubicados generalmente en zona “roja” y siendo además sus condiciones de reproducción material precarias (Chinchilla, 24 de diciembre 2015). 20

El investigador Abelardo Morales explica:

La imposibilidad de trabajar junto a su grupo o familia las obliga o las incita a mendigar en las calles de centros urbanos relativamente cercanos a los sitios de cosecha. Esta situación resulta visible en ciudades como San José, Heredia, Alajuela, San Ramón, Naranjo, Pérez Zeledón, San Vito de Coto Brus, entre otros. En el contexto callejero, las mujeres se ven sometidas a vulnerabilidades particulares como: la discriminación, el maltrato, la mofa pública, la agresión sexual y psicológica, y otros riesgos. (Morales, 2012: 74) 21

Todas estas nuevas realidades compartidas en un espacio urbano en común, producen una tensión en las esferas de la producción social material, concep - tual y vivencial del espacio social (Soja, 2000: 46) que se visualiza dentro de las pequeñas urbes cantonales y los centros urbanos provinciales como una nueva configuración de espacialidad.

La presencia de población indígena en la urbe ha generado un nuevo tipo de relacionamiento en y con la dimensión espacial, es decir, un nuevo tipo de *espacialidad* (Soja, 2000).

Específicamente, para el caso de la población indígena Ngäbe-Buglé acen - tuada en la metrópoli costarricense, esta nueva configuración de espacialidad ha estado signada por un relacionamiento marginal, segregado, desigual y económicamente degradado en la transición forma-no valor/forma-valor.

19 Nos referimos, particularmente, al Patronato Nacional de la Infancia (PANI) y al Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS), así como a las instancias sociales de los gobiernos locales.

20 Las características de segregación espacial en zonas urbano/marginales, así como las prácticas de mendicidad de mujeres con niños podrían corresponder a una red de explotación laboral y sexual que esté utilizando a indígenas para este fin, tal y como se observa en otros países latinoamericanos. Sin embargo, el Ministerio de Gobernación y Policía, así como el Organismo de Investigación Judicial (OIJ) no tienen ningún tipo de prueba o denuncia al respecto. En

apariencia el fenómeno se ha presentado como una mendicidad “voluntaria”.

21 Aunque Morales no profundiza en el tema de la creciente mendicidad de las mujeres Ngäbe Buglé en áreas urbanas, si observa como una posible causa relacionada con este fenómeno migratorio el rechazo laboral que tienen las mujeres en el sector agrario.

Es decir, el proceso social de construcción de la espacialidad conjuga a) una materialización precaria de la vida urbana indígena; b) una representa - ción occidental impositiva contradictoria con los elementos cosmogónicos del espacio cultural Ngabere; c) una vivencia espacial de carencia y de desigual: un tercer espacio (vivencial) que se fundamenta en relaciones sociales de explotación y de sometimiento. 22

En este sentido, la realidad indígena en la urbe costarricense nos devela por contradicción precisamente aquello que Soja señaló como una espaciali - dad urbana aparencial e ideológica. La producción social del espacio urbano indígena es desigual y difiere de las representaciones urbanas de igualdad, homogeneidad, evolución y convivencia armónica.

Las nuevas configuraciones espaciales en un modelo de desarrollo desigual y combinado

Para comprender mejor la construcción de espacialidad urbana dentro del modo de producción capitalista y sus implicaciones en las prácticas sociales de relacionamiento indígena, tanto con su espacio productivo como reproductivo, debemos entender, en primer lugar, que el modo de producción pre-capitalista de los pueblos originarios se articula con el modo de producción vigente, aunque este último con prevalencia sobre el primero. Esto es lo que Ernest Mandel delimita como el principio de desarrollo desigual, y combinado en una economía de mercado que permite la reproducción ampliada del capital, precisamente gracias a estas formaciones sociales “primitivas”: “es el desa - rrollo desigual y combinado del sistema-mundo capitalista el que explica no solamente la existencia de zonas “atrasadas” como un dato aparentemente “anómalo”, sino que estas sean la condición de posibilidad del gran desarrollo capitalista “central” (Grüner, 2010: 184).

La paulatina e histórica imposición de una lógica de forma-valor del régi - men capitalista a las formas-no valor, propias del régimen de producción indí - gena, permite que la fuerza de trabajo indígena se constituya como mercancía, es decir, en un valor de cambio en el nexo capitalista de producción. 23

De esta manera, el proceso de reproducción ampliada de la forma-valor, es decir de las relaciones sociales de producción como mercancías, implica la

22 Cabe destacar que las relaciones de sometimiento no solo se concretan en las relacio - nes de producción, sino además en los niveles de género y etnia.

23 Contrariamente, en un nexo no capitalista (como en los territorios indígenas), la fuerza de trabajo se reproduce bajo la forma no-valor, siendo exclusivamente valor de uso (Dierckxsens, 1979: 47).

ampliación del ámbito de la forma-valor a partir de la destrucción de la for - ma-no valor de manera sistemática, tal y como ha sucedido con el territorio indígena (invasión y privatización) y con la fuerza de trabajo comunitaria (salarización). 24

Este proceso destructivo de la forma-no valor no corresponde a un período histórico determinado según las leyes de la historiografía occidental, es decir, de manera evolutiva y lineal, sino que se da como un proceso constituyente de una lógica de reproducción del capital hasta nuestros días. Para el sistema de mercado, las relaciones de espacialidad dentro de territorio indígena solo pueden verse como relaciones entre mercancías. Es por ello que los territorios indígenas únicamente pueden ser concebidos como un acervo de fuerza de trabajo constitutiva y constituyente de una espacialidad productiva bajo la lógica del valor de uso, y funcionan además como “reservorios” del capital (recursos naturales como mercancías) a través del tiempo, en espera de ser destruidos (colonizados) por la forma-valor.

Un esquema simple para explicar el relacionamiento entre la forma-no valor y la reproducción de la forma-valor del capital, nos muestra las distintas formas de reproducir la fuerza de trabajo.

El anterior esquema, refleja las dinámicas contradictorias del capital que resultan

en la creación de un nuevo estamento de trabajadores provenientes de formas no capitalistas los cuales logran ser incorporados precariamente al mercado laboral (como el caso de la fuerza laboral Ngäbe-Buglé) y que permi - ten con este tipo de incorporación mantener bajas las tasas salariales promedio (precio de mercado de la fuerza de trabajo) por “exceso de oferta laboral”. 25

El exceso de oferta de fuerza de trabajo a partir de la mercantilización de la mano de obra indígena tiene tres consecuencias inmediatas:

24 Esta destrucción de la forma-no valor es inherente y necesaria al desarrollo de la forma-valor y su reproducción. En este escenario es que se desarrollan las fuerzas productivas en términos de valor, subordinando el trabajo al capital y dando pie a la composición orgánica del capital que a su vez acelera el proceso de acumulación originaria que destruye la forma-no valor (Dierckxsens, 1979: 160).

25 “La producción capitalista tiene, sin embargo, sus contradicciones. La superpoblación capitalista es una fuerza de trabajo superflua para las necesidades de la explotación capitalista, y, paradójicamente, es precisamente debido a dicha inutilidad, que ella permite al capital explotar a la fuerza de trabajo ya absorbida en un grado aún más elevado. La existencia de este ejército industrial de reserva, permite a los capitalistas la compra de la fuerza de trabajo en el mercado por debajo de su valor, pues, en el caso de la destrucción o agotamiento de ésta, puede ser sustituida fácilmente por la fuerza de trabajo de reserva” (Dierckxsens, 1979: 39).

Figura 1. Formas de reproducción de la fuerza de trabajo



Fuente: tomado de Dierckxsens (1979) *Capitalismo y Población* .

a. La creación de una superpoblación exógena a los centros capitalistas, enten - dida como fuerza de trabajo no incorporada al mercado, pero que asume la forma-valor en su relacionamiento productivo-reproductivo (Dierckxsens, 1979: 160). 26

b. La proliferación de los flujos migratorios producto de los procesos de reconstitución de la forma-no valor en forma valor en su desplazamiento (Dierckxsens, 1979: 163).

c. La pauperización social de esta *superpoblación* que se desplaza a los centros urbanos.

Es decir, la superpoblación (exceso de oferta de fuerza de trabajo en las condiciones estructurales de un mercado laboral capitalista) denota la inca - pacidad del nexo capitalista de absorber el nexo no capitalista sin generar condiciones de empobrecimiento cada vez mayor en la población marginada del mercado laboral.

Esto genera, a su vez, una contradicción inherente al desarrollo del capital, pues la superpoblación en condiciones de miseria tan solo puede subsistir

26 “El proceso constante de acumulación originaria crea, incesantemente, una superpo - blación que siempre está dispuesta a vender su fuerza de trabajo a

cualquier precio” (Dierckxsens, 1979: 156).

absorbiendo parte del producto social excedente que se genera en el nexo capitalista.

Por otra parte, la lógica de acumulación de plusvalía relativa en el nexo capitalista acelera aún más este proceso de pauperización de la superpoblación. Estas consecuencias inmediatas no son producto del “subdesarrollo” (Campa - nario &Richter, 1974: 52), por el contrario, es la dinámica del sistema-mundo signado por el capital, que establece nimbos improductivos, circuitos dentro de los cuales se inserta la fuerza de trabajo indígena migrante.

La espacialidad bajo la ley del valor reproduce un espacio de destrucción y reconstitución de la forma-no valor en la forma-valor, a partir de prácticas sociales de explotación laboral (control de plusvalía). Dicha espacialidad es dinámica, y abarca el desplazamiento y concentración de la fuerza de trabajo. Para el caso indígena en la ciudad, podríamos sintetizar que la Ley del Valor opera sobre la reconstitución de una espacialidad de explotación y una geografía social de la desigualdad (Soja, 2000; Harvey, 2007).

Conclusiones

La cada vez mayor presencia indígena en la urbe costarricense se puede comprender a partir de al menos tres antecedentes: a) la implementación de un modelo neoextractivista mesoamericano con énfasis en la explotación de los recursos naturales hídricos dentro de territorio indígena, que ha afectado la estabilidad sociocultural y económica de las poblaciones originarias;[27] b) la repercusión del cambio de la matriz productiva en el mercado laboral, a raíz del crecimiento de sectores económicos ligados a servicios y la consecuente contracción del sector agrícola; c) la pauperización del valor de la fuerza de trabajo por condiciones de “flexibilidad” del mercado laboral, discriminando la fuerza de trabajo femenina indígena y promoviendo su utilización en prác - ticas informales de mendicidad urbana, como una forma de generar ingresos monetarios.

En suma, estos factores explican además un nuevo tipo de composición social del espacio urbano, que para el caso indígena se muestra segregado, racializado,

discriminatorio y vulnerable.

Nos encontramos frente a una nueva configuración de espacialidad, que manifiesta en todos sus niveles –material, conceptual/representativo, vivencial– (Soja, 2000), una lógica desigual de apropiación del espacio urbano.

27 Proceso económico-social teorizado por David Harvey como *Acumulación por desposesión* (Harvey, 2007).

De esta manera, el Gran Área Metropolitana del valle central costarricense y el sistema de ciudades intermedias a nivel cantonal, son escenarios que reflejan la colonización espacial de la forma valor sobre lógicas de reproducción social no mercantiles como las indígenas.

Sin embargo, dada la naturaleza social de los procesos de configuración del espacio urbano, debemos de reconocer que no existe un solo tipo de espa - cialidad posible. La incorporación de una espacialidad indígena, en su rela - cionamiento ser humano-naturaleza-universo a nuestra lógica de producción y reproducción, podría darnos luz para la construcción de un espacio com - partido, inclusivo y de vida.

Bibliografía

Amin, S. 1978 *El Desarrollo Desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* (Barcelona: Fonta - nella).

Astarita, R. 2013 *Economía política de la dependencia y el subdesarrollo* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes). BCCR 2013 *Memoria Anual 2012* (San José: Banco Central de Costa Rica).

BCCR 2015 *Memoria Anual 2014* (San José: Banco Central de Costa Rica). Campanario, P.; Richter, E. 1974 “Superpo - blación Capitalista en América Latina. Un intento de marginalización del concepto de marginalidad” en *Revista de Estudios Sociales Centroamericanos* (San José: Programa Centroamericano de Ciencias Sociales) N° 9, septiembre-diciembre. Chinchilla, S. 2015 “Navidad atrae indígenas a mendigar en ciudades” en *La Nación*, 24 de diciembre. En <http://www.nacion.com/ nacional/Navidad-atrae-indigenas-mendi - gar-

ciudades_0_1532246777.html>. CONARE 2013 “Reconocimiento y exi - gibilidad de los derechos de los Pueblos Indígenas en Costa Rica” en *Decimoctavo Informe Estado de la Nación en Desarrollo*

Humano Sostenible (San José: Programa Estado de la Nación).

CONARE2016 *Quinto Informe Estado de la Región* (San José: Programa Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible). Cordero, M. 2014 *El Comercio de Bienes y Servicios en Centroamérica, 2014* (México: CEPAL).

CR Hoy 2012 “1800 indigentes deambu - lan por San José” en <http://www.crhoy. com/archivo/1800-indigentes-deambu - lan-por-san-jose/>.

CR Hoy 2015 “Mujeres indígenas con niños piden dinero en las calles por órdenes de grupos organizados, afirman autoridades” en <http://www.crhoy.com/mujeres-indi - genas-con-ninos-piden-dinero-en-las-ca - lles-por-ordenes-de-grupos-organiza - dos-afirman-autoridades/nacionales/>. Dierckxens, W. 1979 *Capitalismo y Pobla - ción. La reproducción de la fuerza de tra - bajo bajo el capital* (San José: Universitaria Centroamericana).

Furlong, A.; Netzahualcoyotzi, R. 2009 “La Política Económica de Transmigración en el Plan Mesoamericano” en *Cuadernos sobre Relaciones Internacionales, Regio -*

nalismo y Desarrollo (México) N° 4(8), julio-diciembre.

Grüner, E. 2010 *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires: Edhasa).

Harvey, D. 2007 *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica* (Madrid: Akal). INEC 2013 “Principales Indicadores Demo - gráficos y Socioeconómicos” en *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011* (San José: Instituto Nacional de Esta - dística y Censos).

INEC-Panamá 2012 *Diagnóstico de la Población Indígena de Panamá con base en los Censos de Población y Vivienda de 2010* (Panamá). En <https://www.con - traloria.gob.pa/inec/archivos/P6571INDI - GENA_FINAL_FINAL.pdf>

acceso 3 de mayo de 2016.

Lefebvre, H. 1969 *Sociología de Marx* (Bar - celona: Península).

Lefebvre, H. 2013 *La producción del Espacio* (Madrid: Capitán Swing).

Mondol, L.; Amador, G. 2014 *Diagnóstico Socioeconómico y de Oportunidades de Mercado para la Población Migrante de la Subregión de Los Santos* (San José: EUNED).

Morales, A. 2012 *Mejorando la Situación Sociolaboral de la Población Móvil Ngä -*

beBuglé en Costa Rica y Panamá. Informe Final (San José: FLACSOCosta Rica; OIT; OIM).

Plan Mesoamérica 2016 "Página oficial" en <http://www.proyectomesoamerica.org/ joomla/index.php?option=com_content& - view=article&id=171> acceso 4 de junio de 2016.

Singer, P. 1983 *Economía Política de la Urbanización* (México: Siglo XXI).

Soja, E. 1989 *Posmodern Geographies: the Reasertion of Space in Critical Social Theory* (Londres: Verso).

Soja, E. 2000 *Postmetropolis: Critical Stu - dies of Cities and Regions* (Los Ángeles: Blackwell).

Villafuerte Solis, D.; Leyva Solano, X. (coords.) 2006 *Geoeconomía y geopolítica en el área del Plan Puebla-Panamá* (México: Centro de Investigaciones y Estu - dios Superiores en Antropología Social. World Bank 2016 *Estudio de la Urbaniza - ción en Centroamérica: Oportunidades de una Centroamérica Urbana* (Was - hington D.C.: World Bank). En <http://documents.worldbank.org/curated/ en/406571468196193946/pdf/106268-RE - VISED-SPANISH-PUBLIC-P152713-Cen - tral-America-Urbanization-Review-Fi - nal-Output-SPANISH-2.pdf> acceso 5 de junio de 2016.

El barrio y la calle, otro espacio de exclusión social. Caso indígenas urbanos en la ciudad de

Quito

Freddy Enrique Simbaña Pillajo *

[…] todo el mundo sabe decir, los indígenas, antes decían indios, vienen por ociosos, por vagos, por golosos vienen (Churuchumbi, Pedro Vicente, 2011).
[…] Tukuyllakuna ninata yachan, indigenakuna hi - llumanta, killamanta shamun […]

Introducción

Apartir de un trabajo de corte antropológico-etnográfico desarrollado

en el año 2012 –específicamente sobre el eje de la calle Chimborazo del centro histórico de Quito–, se caracterizan las relaciones entre la población indígena, los blancos mestizos y las diversas instituciones estatales. Comenzamos con una reseña histórica de algunas experiencias importantes

en Ecuador, para luego enfocarnos en la calle Chimborazo, a partir de una revisión de las principales investigaciones producidas en la última década, que tratan sobre el centro histórico de la ciudad y sus procesos socio-históricos. Finalmente, se mapearon los procesos organizativos y las formas de inciden -

cia en la gestión para la definición de programas y acciones de institucionalidad vinculados a pueblos indígenas urbanos desde los años noventa, en el Muni - cipio del Distrito Metropolitano de Quito.

Experiencias en algunas ciudades

Algunos hitos históricos de las organizaciones indígenas urbanas en busca de los derechos individuales, colectivos y sociales ante la discriminación y el despojo desde las instituciones públicas del Estado republicano, encontramos en diversos procesos organizativos y levantamientos sociales, que surgieron en

* Docente e investigador en la Universidad Politécnica Salesiana (Ecuador). Correo elec - trónico: fsimbana@ups.edu.ec.

distintas ciudades y pueblos desde el siglo XVIII hasta el presente. También, localizamos algunas prácticas de institucionalidad, o iniciativas de gestión pública indígena en las municipalidades con alcaldes originarios. Actores fun - damentales para lograr la difusión de saberes y los valores culturales indígenas en espacios públicos y privados en Ecuador.

Cantón Cotacachi, de la provincia de Imbabura

Desde la década de los sesentas y setentas, se asistió a un proceso de emergencia y consolidación de nuevos actores sociales cuyas propuestas e interés han contribuido al cambio de las estructuras de relaciones del poder social. En efecto, cuando en los años setenta, en las comunidades indígenas, con el apoyo de Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) se negaron a pagar los diezmos a la iglesia católica, dieron un paso importante en el largo y difícil camino para superar la situación de retraso y discriminación por parte de los grupos blancos-mestizos.

Desde ese entonces han sido significativos los logros, comenzando por la creación de una organización de segundo grado en 1977, la Unión de Orga - nizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC), a la cual, a su vez, hace parte de la Federación Nacional de Organización Campesinas Indígenas y Negros (FENOCIN) (Baéz *et al.*, 1999: 19).

En 1996, por primera vez en el cantón, se eligió a un alcalde indígena, Auki Tituaña, donde la gestión pública municipal fue convirtiéndose en una práctica del desarrollo local que posibilitó la ampliación y profundización de la democracia.

Cantón Guamote, de provincia de Chimborazo

A partir del siglo XVIII la ruralidad chimboracense estuvo dominada por sistema de las haciendas, orientadas a la producción comercial de alimentos basada en una relación de servidumbres (huasipungo).1 El orden hacendal comenzó a desquebrajarse entre la década de los años 1940 y 1950.

El mayor desafío al sistema terratenientes de la provincia provino de la

movilización política de los huasipungueros,2 con el apoyo de FEI, organizada

1 Huasipungo: término *kichwa* que significa pequeña porción de tierra que cultiva el indio para su uso, pero que lo obliga en un contrato forzoso con el latifundista.

2 Se trata de un terrateniente que manejaba su hacienda con despotismo y desprecio hacia las leyes del país, vulnerando sistemáticamente los derechos elementales de sus siervos, los cuales pasaban a ser "propiedad" de la hacienda.

en 1944, por el partido comunista. La iglesia católica ayudó a las poblaciones indígenas de Chimborazo, bajo el liderazgo de Monseñor Leonidas Proaño, arzobispo de Riobamba, organizando escuelas radiofónicas populares, ayu - dando a formar indígenas con alfabetización, aritmética, técnicas agrícolas, higiene, en la lengua *kichwa* y español, integrando a migrantes campesinos e indígenas que vivían en los suburbios de la ciudad (Korovkin, 2002: 21-22). En los años ochenta, las comunidades de Guamote estaban representadas por la poderosa y militante Hatun Ayllu,3 una organización intercomunitaria indígena apoyada por la iglesia católica progresista.

Los objetivos o demandas de la organización y su resistencia fueron cam - biando notoriamente a lo largo del transcurso de la lucha en las décadas de 1970 y 1980, los reclamos por la tierra fueron poco a poco sustituidas por demandas de infraestructuras y servicios relacionados con lo urbano-rural, formando una nueva conciencia indígena y campesina junto con las más anti - guas reivindicaciones de la tierra. En diciembre de 1980, tienen voz y voto los indígenas en la agenda política del Estado, donde por primera vez se cumple el derecho de sufragar como pueblo de los campesinos indígenas en Chimborazo, para las elecciones de gobiernos provinciales (Últimas Noticias, 1980: 8). Las movilizaciones políticas del campesinado indígena fueron cambiando debido la intervención del Estado durante la época reformista de los años 1960 y 1970, particularmente con la reforma agraria de 1964, implementada por Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), donde existieron tendencias hacia el aumento del clientelismo en las relaciones entre el Estado y las organizaciones campesinas.

Cantón Otavalo, provincia de Imbabura

El pueblo Otavalo ha experimentado transformaciones profundas en su cultura originaria en todos los niveles, en elementos fundamentales de su rela - ción con la tierra, de sus formas de organización socio-económica, entre otras. Estas condiciones no siempre fueron ideales para este pueblo. Por los años 1950-1970 del siglo XX, los otavalos vivían en condiciones de opresión social muy compleja, heredadas de tiempos de la colonia, su economía era aun de subsistencia, basada en la producción y comercialización de artesanías desti - nadas para el consumo interno; circunstancias que los convertían en pueblos discriminados por ser indígenas pobres (Guevara, 2013).

3 Proviene de dos términos *kichwa*: *Hatun* (grande o gran), y *Ayllu* (familia).

A través de su artesanía y comercio, y de procesos migratorios, lograron superar los obstáculos de la discriminación colonial, y convertir a la zona urbana en indígena, en vez de blanco-mestiza. De igual forma ocurrió respecto de la educación. Una cantidad creciente de viajeros otavaleños regresaron a la ciudad, no solo fortalecidos económicamente, sino también con títulos universitarios (Kowii, 2013).

Consientes de este cambio, en la década del setenta, la Comunidad de Peguche inició un proceso profundo de rescate, fortalecimiento cultural, reva - lorización, defensa y difusión de la cultura. Se creó, en el año 1975, la orga - nización FICI,4 con participación de dirigentes campesinos indígenas jóvenes de Otavalo y Cotacachi, y con apoyo de la nueva generación de indígenas intelectuales de Otavalo.

Manteniendo esta resistencia de luchas y cambios socio-culturales de Ota - valo, en el año 2000 fue electo el primer alcalde indígena, Mario Conejo, pilar fundamental para el progreso de la identidad cultural buscando la unidad y la convivencia en la diferencia, fortaleciendo la interculturalidad sin exclusión alguna.

El pueblo Chibuleo, en la provincia de Tungurahua

En la estructura política del pueblo de Chibuleo, la primera autoridad de cualquiera de las instancias organizativas es la Asamblea Comunitaria, luego el

Consejo de Gobierno, y le siguen el Cabildo Comunitario, el Consejo de Coor - dinación y, finalmente, las directivas de asociaciones y cooperativas. En las asambleas generales se toman todas las decisiones y se planifican los trabajos. La autonomía administrativa es practicada en todos los niveles organizativos y sociales; la administración de justicia se practica desde los años noventa. Actualmente, son miembros de la Unión de Organizaciones del Pueblo Chibuleo (UNOPUCH), una organización de segundo grado, afiliada al Movi - miento Indígena del Tungurahua (MIT), también a Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (ECUARUNARI), y a la CONAIE. Además, existen comuni - dades organizadas como la Federación de Indígenas Evangélicos de Tungu - rahua (AIET), filial de la Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE). El pueblo originario mantiene acciones conjuntas con el gobierno

4 Federación de Indígenas y Campesinas de Imbabura (FICI). La FICI colaboró con fede - raciones indígenas de Chimborazo y Pastaza en la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), y a partir de 1986, ha mantenido su papel como principal organización local y provincial de la representación indígena, así como la filial provincial de la CONAIE.

local y nacional, y su prueba evidente es la infraestructura vial y de servicios a las comunidades.

Cantón Cayambe, en la provincia de Pichincha

Cayambe es una ciudad con mucha historia. Allí nacieron los primeros sindicatos campesinos, las primeras escuelas de educación intercultural bilin - güe, lugar de la primera Reforma Agraria. Cuna de grandes líderes como Jesús Gualasiví, Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango, entre otros.

A partir de la constitución ecuatoriana de 1998, con el reconocimiento de los derechos colectivos, el pueblo Kayambi emprendió un proceso de recons - trucción con el objetivo de contar con una instancia que agrupe al conjunto del pueblo. De esta manera, se conformó la Confederación del Pueblo Kayambi, cuyos miembros son comunas con territorios originarios, comunidades y orga - nizaciones. Desde el 2014, por primera vez después de más de 500 años de colonialismo y 130 años de vida republicana, cuenta con un alcalde indígena. La primera acción fue la declaratoria de Gobierno Autónomo Descentralizado

Plurinacional e Intercultural, promoviendo y aplicando la justicia indígena. El alcalde indígena, Guillermo Churuchumbi, mencionó en una mesa de diálogo que:

> los abogados o los políticos no entienden qué son las comunas, el valor de la palabra milenaria, las raíces ancestrales. Si bien pueden tener títulos profesionales, no saben ni tiene voluntad para construir el Estado Pluri - nacional que establece la Constitución Ecuatoriana y el propio Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD). (Pantoja, 2016)

Todas estas experiencias de lucha social indígena han configurado a las sociedades más explotadas a organizarse formando sindicatos y organizaciones urbanas y rurales indígenas en las ciudades. Con logros importantes, que se han adquirido con los levantamientos y protestas en distintos ámbitos sociales, han surgido muchos cambios culturales, sociales y políticos, nuevas dimen - siones para consolidar un Estado Plurinacional e intercultural que ampara la propia constitución ecuatoriana, vigente desde el año 2008.

La lucha indígena en la ciudad de Quito

Las migraciones indígenas a las grandes ciudades han sido compartidas en varios países de Latinoamérica, como también indígenas originarios despoja -

dos de sus territorios y asentados en los suburbios de las ciudades. Han sabido reproducir su cosmovisión, sus formas de organización, y se han activado sus redes de reciprocidad como una estrategia para integrarse al mercado laboral, y así lograr insertarse en el mundo urbano, para lo cual han tenido que enfrentar enormes dificultades en la capital de Ecuador.

Retomando la mención de Frank Salomon (1980), desde el período pre- inca, en lo hispánico y también durante el período colonial, el sector fue un espacio destinado al comercio e intercambio económico y sociocultural. Por lo tanto, los migrantes campesinos, en su mayoría, optaron por vender sus productos sembrados y cosechados en sus campos, lo cual fue incrementando las ventas ambulantes y el mercado informal en lo que hoy se conoce como centro histórico.

En los años ochenta, los medios de comunicación escrita describen al trabajo indígena como invasores y lastres que están alterando el orden social de la ciudad: “una verdadera crisis de orden social enfrenta la Capital de la República, debido a la incontenible presencia de millares de campesinos que están invadiendo la ciudad, creando problemas de todo orden y constituyén - dose en un lastre que enfrenta situaciones verdaderamente penosas en todos los niveles” (Últimas Noticias, 1980: 2).

Las luchas constantes de los comerciantes ambulantes en su diario convivir en las calles y los mercados informales, llevaron a las autoridades municipales a buscar mecanismos de control y ordenamiento, donde surgieron las construc - ciones de mercados municipales como el Mercado de San Roque (el actual), inaugurado el 11 de agosto de 1981 (Últimas Noticias, 1981: 7), destinado para 2.500 vendedores y pequeños comerciantes, y el Mercado Mayorista en el sur (el actual), abierto el 12 de septiembre de 1981 (Últimas Noticias, 1981: 7). Con estos supuestos ordenamientos para la mejora del centro histórico

y las calles de la ciudad, surgieron las clasificaciones sociales más visibles, creando filosofías de que los pobres o indígenas compraban en los mercados, y los blancos-mestizos en grandes centros comerciales, donde todo era limpio. El más grande levantamiento indígena en Latinoamérica fue en Ecuador,

en junio de 1990, que marcó historia y cambios en la vida socio-cultural de pueblos y las naciones *kichwa* del Ecuador, demostrando que la unión y la organización pueden combatir y derribar barreras, creando nuevas oportuni - dades hacia un mejor porvenir familiar y social, logrando redes de confianza, reciprocidad y cooperación, presentes en la vida cotidiana.

De este modo, la extensión de red de vínculos indígenas en la ciudad de Quito ha permitido la creación de organizaciones, asociaciones y cooperati - vas. Unas de las organizaciones que se creó para representar y defender a los

migrantes indígenas y comerciantes fue la Organización Hatun Ayllu Kitu Runakuna, para defenderse, dignificar el trabajo, y mejorar las condiciones de vida.

En la primera Asamblea con la participación de más de quinientos resi - dentes indígenas y nativos de Quito que llevado a cabo en el año 2001 donde nace la Unión de Organizaciones Hatun Ayllu Kitu Runakuna, como organización de hecho por la necesidad de unirse y de defenderse contra el atropello y persecuciones por parte del Municipio que ha reprimido el comercio en las calles del Centro Histórico.

En junio de 2003, la Organización consiguió su personería jurídica ante el Ministerio de Bienestar Social, según Acuerdo Ministerial No. 464, con 5 asociaciones como socios y en junio de 2007 se registró legalmente en el CODENPE, integrando a 28 organizaciones más. (Galarza, 2011: 71) Teresa Simbaña fue presidenta de Hatun Ayllu y ex Directora de Asuntos Indígenas del Municipio. Incorporó al mayor número de indígenas vinculados al comercio informal, cargadores, estibadores, obreros de la construcción, entre otros. Posteriormente, asumió Salvador Quishpe y, más tarde, fue rem - plazado por Feliciano Mejía en el año 2011.

Las asociaciones miembros de la organización son:

Alianza El Tejar, Manuela León, Atiry, Tigua, Luz de las Naciones, Emba - jadores de Cristo, Jesús del Buen Pastor, Mushuk Yuyal, La Paz, Tahuantin - suyo, Atahualpa, Unuric, Primero de Enero, Jerusalén, Fundación Puruhá, Getsemania, Hospedería el Tejar, Zombahua, Fe y Esperanza, Veinte Seis de Noviembre, Sultana de los Andes, Cordero de Dios, Nuevo Paraíso, Puruhá, Alejo Sáez. (Galarza, 2011: 74)

Los miembros de estas asociaciones son de distintas provincias, como de Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Chimborazo, Loja, Manabí, Napo y Pastaza, de los cuales existen 7 pueblos indígenas autodeterminados: Caña - ris, Puruhás, Saraguro, Quitu-Cara, Cayambe, Otavalo y Panzaleo (Galarza, 2011: 75).

Esta organización, desde su creaciónm ha podido concretar mancomu - nidades con el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), con el Municipio, y con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), para impulsar proyectos de fortalecimiento de capacidades, y la realización de estudios de factibilidad para hacer realidad en el futuro la construcción de un centro comercial multicultural.

Con las acciones y emprendimientos del sistema de comercio, las organiza - ciones indígenas fueron separándose paulatinamente en dos grandes sectores. Uno, el mestizo, que mantuvo demandas concretas vinculadas a las acciones en beneficios social y económicos del grupo que representaban, y las organi - zaciones indígenas urbanas, que siguen luchando por la vida y por las acciones de integralidad y de intercultural en toda la vida urbana.

Algunos ejercicios de liderazgo fueron reconocidos por el gobierno nacio - nal y local, quienes incorporaron a líderes hombres y mujeres al servicio público en los sistemas de educación intercultural bilingüe, en las entidades municipales de cultura, y en varios ministerios públicos.

A mediados de los noventa, se consolidó el movimiento plurinacional Pachakutik como partido político, quien representó a las poblaciones indí - genas ecuatorianas.

Históricamente, la participación indígena electoral y partidista generó una empatía con los sectores empobrecidos del país y, producto de ello, se obtuvie - ron mediante el voto popular varias alcaldías, prefecturas y juntas parroquiales de predominancia indígena, mencionadas anteriormente.

Para el caso de ciudad de Quito, las organizaciones indígenas urbanas, bajo una alianza electoral y partidista con el partido de la izquierda democrá - tica (ID), en el año 2000, marcaron ciertos diálogos en aspectos de derechos, acciones de inclusión y acciones afirmativas durante el período 2002-2010. Finalmente, algunas organizaciones fueron desmovilizadas y perdieron inci - dencia local. Las demandas fueron disolviéndose en el transcurso de los años, y las problemáticas frente a los pueblos indígenas en la ciudad se mantuvieron vigentes.

La calle Chimborazo, en Quito

La retrospectiva histórica de la calle Chimborazo, en el centro histórico de Quito, está realizada a partir de una revisión de los principales estudios consultados que han estado en especial auge en los años ochenta y noventa, perdiendo interés en la última década. Se puede concebir la predominancia del estudio de la variable económica para la comprensión e intervención, respecto de

las causas y solución de los problemas de la población migrante en Quito (Mauro, 1986; Rodríguez, 1988; Sáenz; 1983; Tocagón, 1997; Torres, 1986); seguida de los estudios urbanísticos (Carrión, 1986; Peyronnie & Máximy, 2000). Mientras que existen pocos trabajos que aborden los temas sociales y psicológicos de la población indígena originaria o migrante en la ciudad (Gómez, 2008; León, 2003; Trujillo, 2000).

En las últimas dos décadas, diversos autores (tales como Andrade, 2003; Buschges, 2007; Bustos, 1992; Cifuentes, 2008; Espín, 2009; Espinosa, 2000; 2003; Espinoza, 1980; Goetschel & Kingman, 1992; Herrera, 2002; King - man; 1992; 2006; Luzuriaga, 2009; y Ospina, 1992), han visibilizado otras memorias históricas y culturales de los habitantes de Quito y sostienen que, en sus procesos socio-históricos “lo que se ha concebido por historia urbana en el Ecuador es un subproducto de la práctica arquitectónica y urbanística. En este tipo de enfoques, los factores sociales y culturales son ignorados o colocados como telón de fondo de las transformaciones espaciales urbanas” (Kingman, 1992: 17).

Esta aproximación a las fuentes bibliográficas nos permitió una mirada, aunque sea somera, de la ciudad que irrumpe al siglo XX, enfrentando pro - cesos de modernización e inmigración, y la consecuente relación y tensión entre actores del mundo urbano y rural. Acercarnos más directamente a la zona que nos ocupa, gracias a algunas referencias que, sobre la dinámica de los pobladores de estas calles, fueron verificadas, completadas y profundizadas en entrevistas y talleres llevados a cabo con los ciudadanos del sector.

La población de la calle Chimborazo

La Parroquia de San Roque data de 1596, está ubicada en el centro -occi - dente de Quito, y su iglesia actual está situada en las calles Rocafuerte y Chimborazo. Fue construida por el Padre Arquitecto Pedro Huberto Bruning, entre 1907 y 1916, con estilo ecléctico. Aeste barrio se lo asocia con la cantera, ubicada a los pies del volcán Pichincha (de donde se extraían los materiales para las construcciones de la ciudad). Cabe mencionar a los famosos molinos de San Roque, de los que se tienen referencia desde finales de la colonia, donde se molían cereales (maíz, cebada, trigo, habas, aliños). En el siglo XX, continuaron funcionando con electricidad.

Este barrio está ubicado en la zona occidental de la Parroquia del Centro Histórico de Quito. Limita al norte hasta la Calle Diego Mideros, con el Barrio La Merced. Al este, hasta la Calle Benalcázar, con el Barrio González Suárez. Al sur, hasta la Avenida 24 de Mayo, limitando con el Barrio La Victoria. Al oeste, hasta la Calle Manuel de Quiroga, que limita con el Barrio El Placer.

Mapa 1. Mercado de San Roque - Plaza San Francisco



Fuente: Recopilado por Freddy Simbaña de Google mapas (2016).

Conocemos que, para las décadas de los sesenta y setenta, existió un pro - ceso de asentamientos indígenas en la zona de San Roque, provenientes en su mayoría de Chimborazo y Cotopaxi, dedicados al comercio de ajo, al oficio de cargadores, albañiles y servicio doméstico, que estaban asentados en las inmediaciones del viejo mercado, la iglesia, hacia el lado del relleno de la Av. 24 de Mayo y en el Sector del Placer. Para el año 1981, cuando el mercado se trasladó hacia el Cumandá (antiguo Colegio Central Técnico), los indígenas se trasladaron con él. También estaba la gente no-indígena, que eran propietarios de casas en el sector, y en ese sentido constituían una “élite” dentro del barrio, ubicados especialmente en la calle Bolívar.

El gran re-poblamiento indígena se dio a partir de los años setenta, cuando se

vivió una fuerte migración de indígenas provenientes de la Provincia de Chimborazo, que empezaron a asentarse en San Roque, principalmente por una vinculación al mercado y a las actividades comerciales próxi - mas al barrio. La migración que llega a San Roque persistirá en buscar la subsistencia en el espacio urbano, y de esta persistencia irá surgiendo un nuevo sujeto: el indígena urbano como parte de la ciudad de Quito. (Espín, 2009: 20-28)

Según el Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC), en 2010, la población de Quito es de 2.239.199 habitantes. El 51,45% son mujeres. Las

cifras registran un proceso de envejecimiento. Quito y Pichicha, siguen siendo la segunda ciudad y provincia más pobladas de Ecuador, respectivamente. El 82,8% del cantón de Quito se consideran mestizos, 6,7% blancos, 4,1% indígenas, 4,7% afroecuatorianos y 1,4% montubios.

El mercado en la economía indígena

El mercado alberga varias de las actividades que los migrantes indígenas de este sector realizan en la ciudad. El tiempo que pasan en él es sumamente significativo, por lo que es necesario tomarlo en cuenta como lugar de repro - ducción y tejido social, por ser un sitio donde se comparten valores, ideas, y se recrea cultura, teniendo en cuenta un espacio determinado de identidad, donde esta se fortalece, se consolida y, por supuesto, se transforma. Estos encuentros también están acompañados de desencuentros con su cultura, y con una construcción sincrética de nuevos valores que han sido resignificados con el personaje urbano (mesti zo) que recibe, rechaza o acoge.

Por otra parte, es un lugar de reproducción económica, donde se generan y establecen nuevas modalidades de configuración de la producción domés - tica. Se articula la población migrante a las dinámicas económicas de la ciu - dad, como proveedores de alimentos en sus puestos en el mercado, o como prestadores de servicios, siendo cargadores o estibadores. De igual manera, los oficios fuera del mercado se insertan en la configuración económica de la ciudad, prestando servicios a sectores públicos o privados (construcción, servicios técnicos, limpieza, guardianía y etcétera).

El mercado pone en movimiento la economía indígena local en la ciu - dad,

produciendo relaciones comerciales entre el mismo grupo y con actores externos a aquel, que forman parte del circuito comercial del mercado. Los ingresos que provienen del trabajo local consolidan una sustentabilidad para la vida diaria en la ciudad, capital que es complementado con los ingresos que provienen del trabajo agrícola que realizan otros miembros de la familia en las comunidades de origen.

Se crea una articulación económica de doble sentido, la misma que estruc - tura la economía familiar. Por un lado, en la comunidad de origen, quienes se quedan, que por lo general son los hijos que aún estudian y/o también las mujeres, quienes generan un ingreso que les permite complementar la renta enviada por el padre o la madre que emigró. Por otra parte, se produce la renta generada en el mercado, la misma que se utiliza en gastos diarios para la vida diaria en Quito, y un excedente que es enviado a la comunidad.

Familia e iglesia en el contexto urbano

En el mundo indígena andino, la familia ha jugado un papel central en las relaciones sociales y económicas; el *Ayllu* estructura la dinámica relacional entre individuos, generando vínculos de reciprocidad que permiten la repro - ducción cultural y social. Cuando las familias, total o parcialmente, se movi - lizan hacia la ciudad trasladan las lógicas de comunidad andina replicando ciertas prácticas que consolidan estrategias de supervivencia. En este sentido, la familia juega un papel fundamental en la ciudad. Las redes de solidaridad entre parientes permiten, inicialmente, acceder a la vivienda y posteriormente al trabajo.

De igual manera, es importante tener en cuenta que las relaciones de com - padrazgo, es decir, de un parentesco ritual (afinidad ritual), se establecen tam - bién redes de solidaridad. Muchas de estas prácticas se consolidan de acuerdo a lo que sucede sobre el territorio originario, es decir, el compadre que migra inicialmente desde su comunidad de origen a la ciudad, será un referente para prestar ayuda a su par, y que siga el mismo proceso migratorio.

Un punto importante que se debe tener en cuenta en el tejido de redes de solidaridad es el papel que juegan las iglesias evangélicas, debido a la trans - formación política que han tenido las comunidades indígenas en la zona de Cotopaxi y Chimborazo, donde se gestó el movimiento indígena evangélico

representado por organizaciones como la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE).

Entre los indígenas urbanos del sector de San Roque, hay una fuerte presen - cia de la comunidad evangélica. Hombres y mujeres asisten a los cultos que se realizan en la zona. Los pastores evangelistas son en general indígenas y este solo hecho confiere a su presencia un fuerte impacto, ya que son sentidos como cercanos, saludan amablemente, se acercan a la gente sin temores y hablan en lengua *kichwa*. El no consumo de bebidas alcohólicas, ciertas restricciones en cuanto a la conducta social (como prohibir el baile, por ejemplo) pueden sonar absurdas, pero muchas mujeres las sienten como positivas, dado que, gracias a ellas, los efectos más nocivos de la migración son controlados.

En este sentido, existe una fuerte ligazón y hasta rigurosidad entre el culto y las prácticas que se plantean. Se asiste puntualmente a las reuniones y las opiniones de los pastores son altamente valoradas. En efecto, uno de los mayores capitales de la cultura indígena es justamente su alta cohesión, su capacidad de unificar esfuerzos frente a un objetivo común, de ayudarse ante las dificultades en las relaciones con los no indígenas, de convertirse en una fuerza indiscutible a la hora de reclamar a las autoridades. En varios casos, la

Asociación Puruhá ha ejercido sistemas de justicia comunitaria indígena en contra de delincuentes y personas de mal vivir y proceder del barrio: “ahora mi intención es que crezcan más evangélicos para aminorar los delincuentes. A los delincuentes hacemos bañar, no ortigamos pero si le cogemos y les bañamos, tenemos una piedra de agua como tina y hacemos bañar 5 de la mañana y *lluchitos* les bañamos” (Churuchumbi, 2011).

Una organización que ha consolidado protagonismo en Quito es la Fede - ración de Indígenas Evangélicos de Pichincha (FIERPI), que aglutina a todas las iglesias evangélicas en la provincia y tiene sus respectivas vocerías, como indica José Avimañay: “para la FIERPI las organizaciones llamadas iglesias hacen las cajas solidarias, los bancos comunitarios, asociaciones de compra venta de bienes, ejercen algunas cuestiones. Hacen educación a distancia pero va marcando en el ámbito religioso y que complemente es lo social, económico y político” (Avimañay, 2011).

Esta capacidad de operar a través de redes de autoayuda se ve potenciada por la cohesión familiar y, de manera particular, por la iglesia evangélica, que tiene un importante papel en el fomento de la autoestima, la erradicación del alcoholismo y de la violencia, además de aspectos prácticos relacionados con los procesos de adaptación y, en ocasiones, con la consecución de empleo. En la actualidad, la religión evangélica indígena está tomando y revitali - zando varias concepciones andinas que motivan a sus miembros a la recupe - ración de ámbitos culturales en la ciudad.

Hoy no hay segregación como hubo en los años noventa al 2000 por ejem - plo. Los indígenas que eran pastores se sacaron el poncho y se ponían terno y corbata. Pero hoy se va recuperando el contexto de la filosofía cultural de los pueblos originarios. Cuando hacemos *raymis* (fiestas) y *sawaris* (matrimonios), están ahí nuestras expresiones culturales, los adornos de la iglesia se hace con ramas de la comunidad, vamos recuperando, yo tengo muy sentido lo que dijo Dolores Cacuango, así nos corten vamos a volver a retoñar […] como paja de páramo. (Avimañay, 2011)

Estos detalles podrían ser leídos como una apuesta de fanatismo. Sin embargo, hay que recalcar que la cercanía generada por las mismas prácticas y las personas, genera confianza, acogida, escucha, en un ambiente moderno de ciudad que niega todas estas posibilidades a la población indígena.

Proceso organizativo indígena urbano

Una de las organizaciones importantes para la población indígena fue el *Hatun Ayllu*, que significa Gran Familia. Le siguieron otras, de carácter gre - mial – como la (de cargadores, tricicleros y estibadores)–, organizaciones de mujeres, y organizaciones juveniles indígenas. Finalmente, están los vínculos organizativos, que gran parte de indígenas urbanos mantienen con las organi - zaciones de origen. *Hatun Ayllu* fue una organización indígena de vendedores informales en Quito, que hasta el 2006, aglutinó más de 120 organizaciones de vendedores informales y ambulantes, gremiales, iglesias evangélicas, sociales, con alrededor de 13.500 miembros.

Ellos presentaron al gobierno local, en el año 2004, varios pliegos de reivindicaciones muy sentidas por los indígenas que laboraban en la venta y

trabajo informal, ya sean estas estacionarias o ambulantes en Quito. Las organizaciones fueron recibidas por el alcalde quien, luego de escuchar las demandas de los indígenas, se comprometió a estudiar la propuesta, entablando para ello mesas de diálogo. Este podría considerarse el primer hito histórico en el dialogo político en la ciudad.

Hatun Ayllu pidió al municipio metropolitano que se establezcan en Quito centros comerciales propios para los pueblos indígenas a fin de trasladar directamente los productos del campo a estos espacios. En el ámbito educa - tivo se solicitó al alcalde que fortalezca los 21 centros escolares existentes y se creen nuevos centros interculturales a fin de brindar posibilidades de estudio a los miles de niños indígenas que migran con sus padres a la ciudad, porque estos se dedican al trabajo informal. (León, 2006: 10) Oswaldo Velasco, mestizo y promotor comunitario de salud, y Teresa Sim - baña, indígena Kitu Kara de la parroquia Calderón, de doctrinas evangelistas, fueron facilitadores de la organización *Hatun Ayllu* de Quito, quienes articu - laron a otras indígenas migrantes con las instituciones y gobiernos locales. Hasta el año 2002, fueron más de 176 organizaciones indígenas radicadas en Quito integradas por hombres y mujeres indígenas de: estibadores, car - gadores, mujeres, vendedoras de confites, comidas, maquinistas de costura, lustrabotas y etc. El Hatun A yllu se fortaleció con los 9 ejes del Plan de Desarrollo Indígena, trabajado y construido desde las organizaciones y entregado al anterior alcalde, es un documento de 20 hojas. (Velasco, 2011) Sin embargo, esta iniciativa no se logró consolidar en la práctica, y resultó difícil la conciliación de los objetivos de las organizaciones indígenas con

posibilidades de respuesta del gobierno municipal. Dado que la Unidad de la Diversidad indígena no contó con un presupuesto económico capaz de res - ponder al gran cúmulo de demandas, pronto debió afrontar diversos tipos de inconformidades y desavenencias. De hecho, a la fecha, el *Hatun Ayllu* se ha distanciado del Municipio y tiene debilidad organizativa.

En la actualidad, muchas de las iniciativas municipales no han sido acom - pañadas de políticas definidas que presenten soluciones a la gran cantidad de problemas que rodean a la pobreza, exclusión y discriminación de la población indígena en la ciudad.

Organizaciones e institucionalidad pública

La administración metropolitana de Quito, con la finalidad de "mantener" la valoración cultural, social y política, durante los últimos 15 años generó diversos programas como la Dirección de Parroquias Rurales (1996),5 Progra - mas de Pueblos Indios (2001), o Unidad de Diversidad Indígenas (2004). Con el primer gobierno local municipal del ex Gral. Paco Moncayo, vía resolución, en el año 2001, creó el Programa de Pueblos Indios (PPI), encabezado por Teresa Simbaña, del pueblo Kitu Kara de Quito, quien generó varias mediaciones y grupos de trabajo con organizaciones y asociaciones de pueblos indígenas evangélicos y migrantes en temas de "regeneración urbana", comercio infor - mal, ferias libres, construcción de mercados, salud indígena y reafirmación cultural indígena, etcétera.

Con las organizaciones de migrantes del Centro Histórico de Quito, a finales de los años noventa, el *Hatun Ayllu* y el Movimiento de Organizacio - nes Indígenas del Centro Histórico (MOIC), junto a otras, iniciaron varios programas de capacitación y formación con el apoyo de la municipalidad. En el año 2004, la Unidad de la Diversidad Indígena (UDI) declinó sus procesos, y producto de eso, varias organizaciones indígenas demandaron interlocución directa desde sus propios voceros en proyectos y programas en la ciudad de Quito.

Después del fallecimiento de Teresa Simbaña, en el año 2006, la Unidad de la Diversidad Indígena quedó abandonada por varios meses, la sala de reuniones en las calles Cuenca y Mejía (junto al cine Granada) cerró sus

5 En el 2010, se institucionaliza el evento cultural anual "Encuentro de las Culturas de las Parroquias Rurales de Quito", como parte de la política del Distrito Metropolitano de Quito, donde convergerán las 33 parroquias rurales, pero excluye a la población indígena urbana.

puertas. Posteriormente, la unidad de pueblos indígenas se conformó con un funcionario municipal. 6

Actualmente, el trabajo de la Unidad de Pueblos Indios en la Secreta - ria de Inclusión Social del Municipio de Quito, hacia la población indígena migrante, se orienta con los agentes de medicina tradicional y el fomento de celebraciones

andinas.

El trabajo etnográfico no aparece con mucha visibilidad en la gestión de las autoridades de los diferentes estamentos del Estado para enfrentar el tema indígena. Pese a que el Municipio de Quito ha tomado iniciativas concretas a través de la Dirección de Asuntos Indígenas, y de esta con el *Hatun Ayllu* , no han ido acompañadas de políticas definidas y presupuestos que presenten soluciones a la gran cantidad de problemas que rodean a la pobreza de gran porcentaje de indígenas en la ciudad. Asu vez, las iniciativas desde el gobierno local están orientadas más bien a las zonas rurales, desconociendo totalmente a la población indígena urbana.

Discriminación y vida cotidiana

La urbanización indígena ha debido enfrentar algunas divisiones: mientras, por una parte, los cambios en los patrones de vida determinan una tendencia a la adopción indígena del hábitat urbano, por otra, en lo cotidiano, se mantienen dinámicas de exclusión social activa, testimoniadas con especial sensibili - dad. Varios dispositivos de la población mestiza y de "nuevos propietarios de casas" fueron ramificándose alrededor del Barrio San Roque desde lo social, político y económico. Cada sector social fue generando –hasta la actualidad– sistemas de protección a favor de sus intereses, y agresión simbólica contra las poblaciones indígenas.

Entre las diversas formas de discriminación, cuenta la verbalización de actitudes que expresan jerarquías sociales: el no-indígena, por ser tal, se ubica en una jerarquía superior al indígena, particularmente en estratos medios y populares que mantienen como ley natural la discriminación de lo indígena. En todo caso, la discriminación de la autoridad es percibida tanto en la desatención al campo como en los actos de injusticia que en lo cotidiano enfrentan los indígenas. En el mercado, por ejemplo, uno de los aspectos más difíciles es la relación con el policía y/o guardia metropolitano, de quien no solamente reciben actitudes hostiles y agresiones verbales de descalificación

6 En conversación con Oswaldo Velasco, el gobierno municipal actual ha desconocido la resolución 2001 de la anterior administración, de conformación del programa de pueblos indígenas en el Distrito.

de su presencia en la urbe, sino también presiones para entrar en el juego de la corrupción policial: se ven forzados a pagar para no ser despojados de su mercadería, sobre todo los vendedores ambulantes.

Una de las personas más reconocidas en el sector es Vicente Churuchumbi, quien vino de la Provincia de Chimborazo a la ciudad de Quito en el año de 1970, y a sus 20 años empezó a trabajar como cargador y fundador de una asociación de indígenas cargadores en San Roque:

Yo desde jovencito mi interés era defender como diríamos, mi tribu. Se creó en 1978 una asociación que fundé yo, se llamaba Asociación de tra - bajadores independientes Runacunayapuy, del pensamiento de los indios. […] El objetivo era defender a los vendedores de las calles de los maltratos de las chapas municipales. Éramos analfabetos y sacamos la alfabetización que hicimos con un ministerio de educación provincial. Todos éramos indígenas los de la Asociación, éramos como 40. No llegamos a tener sede. Ahorita tengo la Asociación Puruhá fundada en 1989 con estatuto e inte - grada con compañeros de Chimborazo, Tungurahua y Cotopaxi, Bolívar. (Churuchumbi, 2011)

En este caso, la autoridad no cumple con la ética de la reciprocidad. En la tradición andina, una autoridad buena es generosa, protectora y conciliadora. El peso que tiene la descalificación de la presencia indígena en los espa - cios urbanos por parte de la autoridad (gobierno local) es mayor si se toma en cuenta que el imaginario –autoridad– es significativo en la opinión, y aún en las decisiones indígenas y comunitarias. La percepción del estrato indígena inmerso en el comercio informal entiende que la autoridad hace y mantiene leyes destinadas a diferenciar y segregar al indígena migrante en la ciudad.

El barrio y la calle, otro espacio de exclusión

Si bien las oportunidades económicas son un factor determinante en la situación de todo grupo humano, para el inmigrante indígena representan también una dimensión de vida que le supone confrontar un sinnúmero de dificultades por su condición étnica. En efecto, la estructura de discrimina - ción se expresa en todas las facetas de vida de este estrato indígena, y otro obstáculo de confrontación es la relación con los arrendatarios, que rechazan a las familias indígenas por su condición, frente a la cual el dinero no cuenta. Por otro lado, el tema del racismo como pauta cotidiana de vida, se expresa

en una de las locuciones más cargadas: “indio sucio”. La suciedad ha sido planteada desde hace tiempo como uno de los elementos más característicos

de la población indígena. A ella se le adjudica la razón de la situación moral, económica y social del indígena. En la zona de San Roque, este es uno de los elementos más importantes y evidentes: la conciencia de que son vistos como sucios; pero más aún, este hecho genera entre la población indígena una actitud que revela cómo el racismo configura los cuerpos entre deseables y rechazables: “por lo regular los indígenas viven desordenadamente, con muy poca higiene porque botan la basura en las esquinas y sin horario […] utilizan los espacios públicos como canchas de fútbol […] (testimonio de un dirigente barrial).

Las mujeres que recorren las calles vendiendo frutas, reconocen la necesi - dad de hacer cambios en la ciudad, pero perciben, también, que su presencia se plantea como un afeamiento de la ciudad, ligado a temas de falta de higiene. Varios estudios han demostrado que una supuesta falta de higiene es vista como un marcador de identidad por la población blanco-mestiza, que se per - cibe a sí misma como más limpia, más aceptable. Sin embargo, los planes y proyectos municipales plantean soluciones para una ciudad con perspectivas turísticas, pero no toma en cuenta las precarias condiciones de supervivencia en las que se desenvuelve la población indígena en Quito, y en especial alre - dedor de las calles Chimborazo y Quiroga.

Según Colloredo Mansfeld (1998), el racismo ecuatoriano, al enfocarse en colores, texturas y materiales de la vida rural, presenta la autoridad de lo blanco-mestizo para plantear una idea de limpieza que está vinculada nece - sariamente a lo físico y a lo moral. Este tipo de racismo, denominado activo, no está destinado únicamente a preservar privilegios de clase; es más bien un racismo expansionista, que busca copar todos los espacios de vida cotidiana, puesto que solamente en la distinción entre sucio y limpio se pueden establecer los límites reales entre lo indígena y lo no-indígena. Por ello, en el caso de San Roque, se pueden establecer claramente los espacios y delimitaciones entre indígenas y no-indígenas barriales.

En el espacio barrial, el indígena es, la mayoría de las veces, segregado por su condición étnica, lo que le dificulta el acceso a la esfera socio-laboral. Pese a

ello, las mujeres, especialmente, mantienen su vestimenta, al igual que los hombres adultos y los niños. No obstante, los jóvenes tienden a modificar su estilo de vestir y a seguir las lógicas urbanas. Desde luego, el cambio de vestimenta no garantiza que se libren de la discriminación.

Como se ha ido mostrando en estas memorias, el entorno urbano de la ciudad de Quito es testigo elocuente de la ancestral presencia indígena en la ciudad. Sin embargo, prevalecen en la percepción contemporánea de los quite - ños las huellas coloniales de la historia. Por un lado, la reconfiguración hispana de la ciudad, pero por otro, y sin duda el más cruel, la vigencia de los patrones

de dominación que se fueron imponiendo en los territorios conquistados. De esta manera, la milenaria presencia indígena en la ciudad, tamizada en las redes de la dominación, sigue mostrando al indígena como un "migrante", un visitante fuera de sitio, que nunca será totalmente parte de la ciudad. "Todo el mundo sabe decir los indígenas, antes decían indios, vienen por ociosos, por vagos, por golosos vienen" (Churuchumbi, 2011).

En la ciudad, se podría ser una persona culta gracias a un comportamiento adecuado a una clase, aunque no se tuviesen lecturas suficientes, mientras que, por el contrario, poseer un capital cultural no basta para ser socialmente reconocido: "Yo fui víctima inclusive en la Universidad Central por mi ape - llido indígena, inclusive discriminación en las notas y ni que decir de un niño que limpiaba zapatos. Te decían que eras bruto, eres indio" (Avimañay, 2011). Producto de varias formas de discriminación, varios grupos indígenas iniciaron la conformación social y política de las organizaciones indígenas del Centro Histórico de Quito (CHQ), quienes han protagonizaron varias reivindicaciones y demandas relacionadas con el trabajo, educación bilingüe, salud y derechos culturales.

La educación indígena

La escasa atención educativa a la población indígena ha sido una constante en la historia del país. No hay que olvidar que una de las luchas más arrai - gadas dentro de la historia de la población indígena, ha sido la lucha por la educación. Esta búsqueda de educación está vinculada a la profunda necesidad de ser respetados como pueblos diferentes; de que, sin dejar de ser indígena, se puedan

obtener los mecanismos para una relación más equilibrada con el estado colonial y republicano.

Sin embargo, la exclusión de los procesos educativos es percibida como uno de los elementos fundamentales para la situación laboral de la población indí - gena alrededor de San Roque. Varios testimonios relacionan las limitaciones educativas con la inserción laboral como betuneros, vendedores ambulantes, vendedores en puesto fijo, es decir actividades económicas que no requieren de calificación. De este modo, el estrato poblacional indígena vinculado al mercado de San Roque hace parte del porcentaje de inmigrantes que confi - guran el indicador de pobreza.

En ese tiempo no pagábamos, así prestando o se decía le hago la limpieza, o cuido la casa, así […] ya cuando íbamos a traerla familia necesitábamos independencia, ahí aprendimos a arrendar. Los tres años primeros era cargador y después me cambié a San Roque, luego cogí un puestito que

vendía almuerzo y merienda. Yo me arrepentí no aprender a leer y escribir porque hubiera salido a otros negocios, en el comedor trabajé 22 años, a las 3 am. Me levantaba a cocinar y dormir solo hasta las 10, 11 de la noche. Hasta ahora es duro trabajar en la ciudad. (Churuchumbi, 2011).

Cuando era cargador […] yo digo que todo trabajo es digno, a veces car - gaba y en la noche estudiaba y luego hacia deberes eso me da orgullo eso de estar estudiando. Cargaba mote, costales de papas, chochos, pero esta historia es importante cuando se tiene un objetivo no hay trabajo más duro mientras no se quiera hacer. (Avimañay, 2011)

Es por esto que la educación se convierte en una búsqueda constante por parte de los padres de familia que viven y laboran en el sector de San Roque. Todos los esfuerzos y sacrificios tienen sentido por la educación de los hijos o hijas.

Programas de "rehabilitación" urbana

Desde inicios de la década del noventa, el Municipio de Quito ha visto al comercio informal, en el que la mayoría de indígenas encuentra su sustento, como un tema de vital importancia. La relevancia del centro histórico de Quito radica, fundamentalmente, en las joyas arquitectónicas que posee; por tanto, su conservación se convierte en uno de los ejes alrededor de los cuáles se establece todo el diseño urbanístico de la ciudad.

Sobre los planes que el Municipio de Quito tiene sobre la rehabilitación del Mercado de San Roque en la administración municipal, habría que pre - guntarse, entonces, si la conservación sustentable de las joyas arquitectónicas de la ciudad podrá ser, también, una propuesta sustentable para la población más pobre, es decir, la población indígena, afroecuatoriana y mestiza pobre. Estas poblaciones son plenamente conscientes de las complejas relaciones entre importancia histórica, turismo y su trabajo. Al parecer, el problema de fondo apuntaría a que la población indígena no tiene cabida dentro de los espacios turísticos de la ciudad, sino como un mero folclorismo; que niega la contemporaneidad de la presencia indígena, así como también la vigencia de los patrones coloniales que siguen confinando a diversas poblaciones a los márgenes más frágiles de la sociedad.

El Barrio San Roque, particularmente la Calle Chimborazo como eje de estudio, se muestra, en este sentido, como un pequeño laboratorio histórico de la

discriminación, la expropiación simbólica de las raíces culturales, el racismo y diversos tipos de violencias urbanas.

Reflexiones finales

Como se ha explicado, dentro de la memoria histórica y cultural de esta zona de la calle Chimborazo,7 esta se encuentra marcada por dinámicas migratorias, lo que ha hecho que se vaya reconfigurando permanente la vida cotidiana, social y cultural. Estos cambios y transformaciones no están excep - tuados de tensiones, ya que son un reflejo de la sociedad local y nacional. Revisando la historia, a contraposición de la actualidad, puede visualizarse que la permanente presencia de los grupos indígenas en este sector no es bien aceptada por los que se consideran vecinos antiguos. Esta presencia ha obli - gado a los moradores a abandonar este tradicional barrio, y los que se han que - dado viven en permanente inconformidad. De hecho, es frecuente que todos los males (basura, inseguridad, pobreza) sean atribuidos a este grupo étnico. Por otro lado, el grupo étnico de los indígenas, en su mayoría de la Sierra Centro, han venido apropiándose de este lugar a partir de la compra cada vez mayor de las casas, y además con una fuerte influencia de la religión evangé - lica. Existe un número mayor de iglesias evangélicas en este sector, en función de la población que existe. Algunos de sus dirigentes, como don Vicente Curichumbi, mira que, a partir de las iglesias evangélicas, se ha erradicado el alcoholismo en la población indígena de este sector, pues antiguamente existían las famosas chicherías, que eran lugares donde se expendía alcohol. Existe muy poca comunicación y ningún diálogo cultural entre los pobla - dores mestizos e indígenas. Se evidenció que estos dos grupos conviven, pero no dialogan, no intercambian nada. Y esto se vuelve más conflictivo cuando miramos los negocios que se han establecido en este barrio, estos los compar - ten tanto indígenas como mestizos, pero lo grave es que cada grupo poco a poco está haciendo uso y consumo en los negocios de su grupo étnico.

La interculturalidad, la diversidad y la inclusión no son políticas claras del municipio del DMQ. No existe un reconocimiento de la identidad y la cultura, lo cual constituye una carencia al no estar clara la identidad de los pueblos y nacionalidades, ya que se vuelven frágiles y resulta fácil fragmentarlos.

7 El proyecto del estudio etnográfico estuvo planteado desde el de rehabilitación,

que comprende el eje de la calle Chimborazo y las calles Quiroga, José López, Mideros y Alianza. Sin embargo, culturalmente, se ha trabajado sobre el eje de la calle Chimbo - razo, pero con sus respectivas transversales, que van desde la calle Chile hasta la 24 de Mayo, y desde la Imbabura hasta la Quiroga. El componente técnico del proyecto de investigación estuvo integrado por Lucía Moscoso, Edison León, José Egas y Freddy Simbaña.

Bibliografía

Báez, S. *et al.* 1999 *Cotacachi. Capitales Comunitarios y propuesta de desarrollo local* (Quito: Abya-Yala).

Andrade, L. 2003 *La lagartija que abrió la calle Mejía* (Quito: FONSAL).

Buschges, C. 2007 *Familia, Honor y Poder. La nobleza de la cuidad de Quito en la época colonial tardía* (Quito: Fonsal). Bustos, G. 1992 "Quito en la transición: actores colectivos e identidades cultura - les urbanas (1920-1950)" en Aguilar, P. (comp.) *Enfoques y estudios históricos Quito a través de la historia* (Quito: Junta de Andalucía).

Carrión, F. 1986 *El proceso de urbanización en el Ecuador del siglo XVII al XX* (Quito: El Conejo).

Torres, J. 1986 "El progreso técnico en el agro" en Cháu, L. (comp.) *Investigación agraria y crisis: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia. Métodos y alcan - ces de los trabajos sobre las formaciones agrarias y las crisis del agro* (Quito: Edi - torial Nacional).

Cifuentes, C. 2008 "La planificación de las áreas patrimoniales de Quito, Centro-His - tórico de Quito" en *Organización Latinoa - mericana y del Caribe y Centros Históricos* (Quito) N° 1. En <www.redalyc.org:9081/ home.oa?cid=2075020> acceso 7 de octu - bre de 2016.

Colloredo, M. 1988 "'Dirty Indians', Radi - cal Indígenas, and the Political Economy of Social Difference in modern Ecuador" en *Bulletin of Latin American Research* (Los Angeles) N° 17(1).

Pantoja, J. 2016 “Cayambe es el Primer Municipio Autónomo, Plurinacional e Intercultural” en <www.ecuadoruniversita - rio.com/arte-y-cultura/cayambe-es-el-pri -

mer-municipio-autonomo-plurinacio - nal-e-intercultural/ >.

Espín, M. 2009 “La representación indígena en la ciudad: la construcción del indígena urbano en el barrio de San Roque”, Tesis de Maestría (FLACSO).

Espinosa, M. 2000 *Quito según los extra - jeros. La cuidad, su paisaje, sus gentes y cumbres observados por los visistantes extrajeros. Siglo XVI-XX* (Quito: Centro de Estudios Felipe Guamán Poma). Espinosa, M. 2003 *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito primera mitad del siglo XX* (Quito: Abya Yala). Goetschel, M.; Kingman, E. 1992 “Quito: las ideas de orden y progreso y las nue - vas extirpaciones culturales” en Aguilar, P. (comp.) *Enfoques y estudios históricos Quito a través de la historia* (Quito: Junta de Andalucía).

Gómez, R. 2008 “Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pue - blo Kitukara” en García, F. (comp.) *Iden - tidades, Etnicidad y Racismo en América Latina* (Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura).

Guevara, P. 2013 “Etnias del Ecua - dor” en <www.p amenriquez.blogspot. com/2013/04/pueblo-otavalo.html?q=pue - blo+otavalo> acceso 23 noviembre de 2016. Herrera, L. 2002 *La ciudad del migrante: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas* (Quito: Nacional). Instituto Nacional de Estadística y Censo 2010 “La población de Quito” en <www. inec.gob.ec/web/guest/inicio> acceso 23 noviembre de 2016.

Kingman, E. 1989 *La participación de los indígenas en las obras públicas y los ser - vicion de la cuidad de Quito en el último*

tercio del siglo XX (Quito: Las ciudades en la Historia).

Kingman, E. 1992 “Historias urbanas: diver - sos enfoques” en Aguilar, P. (comp.) *Enfo - ques y estudios históricos Quito a través de la historia* (Quito: Junta de Andalucía) Kingman, E. 2006 “*La ciudad y los otros. Quito 1860-1940.*

Higienismo, ornato y policía” (Quito: FLACSO).

Korovkin, T. 2002 *Comunidades indígenas, economía del mercado y la democracia en los andes ecuatorianos* (Quito: Abya-Yala). Kowii, A. 2013 “Análisis politico del movi - miento indigena Otavalo y Cotacachi” en <archive.li/TMKMT> acceso 23 noviem - bre de 2016.

León, A. 2006 *Visión general del comer - cio informal en países de América Latina* (Quito: Corporación de investigación y desarrollo “Amauta”).

León, G. 2003 *Etnicidad, Pobreza y exclu - sión de los indígenas migrantes en Quito, Guayaquil y Tena para el Banco Mundial* (Quito: Nacional).

Luzuriaga, S. 2009 *Agua potable y discursos que moldearon su abastecimiento. Quito en el cambio del XIX al XX*(Quito: Estudios de la Cultura; Mención comunicación). Mauro, A. 1986 *Albañiles Campesinas, migración temporal de los obreros de la construcción, Ciudad Centro de investi - gación* (Quito: FLACSO).

Ospina, P. 1992 “Quito en la Colonia: abas - tecimiento urbano y relaciones de poder local” en Aguilar, P. (comp.) *Enfoques y estudios históricos Quito a través de la historia* (Quito: Junta de Andalucía). Peyronnie, K.; Máximy, R. 2000 *Gente de Quito* (Quito: Abya-Yala).

Rodríguez, N. 1988 *Migración a la cuidad de Quito Empleos y Salarios, Resultado del proyecto “Migración a la cuidad de Quito, mercados fuerza de trabajo y salarios”* (Quito: CONUEP).

Sáenz, Á. 1983 (1980) “Población y migrantes en los ciento cincuenta años de vida repu - blicana” en Espinoza, A. (comp.) *Economía volúmen III, Economía Ecuador 1830-1980* (Quito: Nacional).

Salomon, F. 1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas* (Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología). Tocagón, F. 1997 “Asentamiento indígenas en Quito” en Vincent, B. (comp.) I *dentidad indígena en las cuidades* (Quito: Fundación Hans Seidel).

Trujillo, P. 2000 *Pueblo Quitu-Cara, Carac - terización de los pueblos Cañari, Toma - bela, Salasaca, Quitu-cara, Cayambi, Caranqui y Natabuela de la*

nacionalidad quichua del ecuador (Quito: Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pue - blos; CODENPE).

Últimas Noticias 1980 “Gran aglomeración de indígenas campesinas en las urnas” en *Últimas Noticias* (Quito) N° 1, 8 de diciem - bre.

Últimas Noticias 1980 “Quito enfrenta angustiosa crisis ante presencia masiva de campesinos” en Últimas Noticias (Quito) N° 1, 7 de enero.

Últimas Noticias 1981 “200.000 personas pueden abastecerse en San Roque” en Últi - mas Noticias (Quito) N° 1, 12 de agosto. Últimas Noticias 1981 “Mercado Mayorista abre sus puertas mañana” en Últimas Noti - cias (Quito) N°1, 11 de septiembre.

Comercio, ciudad y cultura popular

*Ana María Goetschel**, *Eduardo Kigman Gracés* **

y Erika Bedón ***

Introducción

El objetivo de este estudio es mostrar las relaciones entre comercio y

cultura popular y los dispositivos de seguridad, así como con una esté - tica excluyente relacionada con lo patrimonial en la ciudad de Quito, Ecuador. Nos referimos a agenciamientos o redes de relaciones generadas por el intercambio, a lo que hemos llamado *trajines callejeros*, asumidos estos “como formas de circulación paralelas, caracterizadas por el flujo constante entre la ciudad y el campo, la conjugación de economías formales y no forma - les, y una relativa autonomía con respecto a la acción del Capital y el Estado” (Kingman & Muratorio, 2014: 9).

Para el desarrollo de este trabajo, tomamos como referencia nociones como las de seguridad, racismo y usos sociales de los espacios. La noción de seguri - dad ha sido asumida por Foucault (2006) en el contexto del debate europeo, sin que existan suficientes estudios que muestren su fertilidad al momento de ana - lizar

procesos como los de América Latina. El nacimiento de la seguridad en un sentido histórico moderno, coincidió con el desarrollo del mercado interno, la urbanización y la formación de economías manufactureras e industriales en Europa. En términos sociales, forma parte de un nuevo tipo de preocupación por el gobierno de poblaciones en proceso de urbanización, desligadas de antiguos lazos patrimoniales y comunitarios, incorporadas a flujos y relaciones múltiples. Estos dispositivos, al mismo tiempo que contribuyeron al funciona - miento social sirvieron de fundamento para la restructuración del Estado. Otro aspecto importante, en términos conceptuales, es la relación entre seguridad, biopolítica y racismo. Si bien el racismo es un elemento de la seguridad, no

* Profesora Investigadora de FLACSO, Ecuador. ** Profesor Investigador de FLACSO, Ecuador. *** Investigadora Asociada de FLACSO, Ecuador.

opera del mismo modo hoy que en el pasado. Hasta la primera mitad del siglo XX, el racismo era una expresión fuerte del mundo de la hacienda, mientras que actualmente hay que entenderlo no solo en relación a la reproducción de las fronteras étnicas, sino como parte de una biopolítica moderna.

La *seguridad* es concebida desde las políticas públicas, en términos de baja policía (Rancière, 2006) cuando en realidad la policía es uno de sus aspectos, pero no el único. La noción de seguridad puede asumirse como política de control, represión y castigo o en términos más amplios de gobierno de las poblaciones. La seguridad está relacionada con las formas en cómo se organiza el gobierno de las poblaciones, y eso tiene que ver tanto con su economía y su bienestar como con su vigilancia, disuasión y control. Desde la perspectiva que nos interesa desarrollar en este estudio, no podemos perder de vista, además, que la seguridad está interesada en los flujos de cosas y personas y la organización de los espacios.

Desde las políticas públicas, existe una fuerte tendencia a ver los distintos elementos que organizan el funcionamiento de la ciudad de manera sepa - rada (Salgado, 2008) como parte de campos especializados de administra - ción, mientras que a nosotros nos interesa analizar de qué modo se relacionan ámbitos aparentemente tan distintos como seguridad y patrimonio, policía y organización del espacio, patrimonio y racismo. Y hacerlo en relación a los agenciamientos populares y de manera más específica, el de los mercados.

Ciudad, vida cotidiana y mercados populares

La dinámica de la vida popular en el siglo XIX y parte del XX estuvo dada, en gran medida, por los oficios, el comercio y los trajines callejeros. El comercio popular permitía una cierta liberalidad en las relaciones entre los distintos grupos sociales. La posibilidad de hibridación se asentaba en buena medida en esa dinámica. El mercado no eliminaba las diferencias, pero per - mitía la existencia de espacios relativamente abiertos a tratos e intercambios cotidianos entre distintos estratos sociales. Un lugar importante en ese comer - cio lo cumplían las mujeres, buena parte de las cuales provenían de pueblos y comunidades indígenas cercanas a Quito, y de los llamados barrios. Eran las mujeres quienes habían pasado a dominar algunas de las ramas del comercio popular, formal e informal, al punto de que en la mayoría de documentos se habla de buhoneras, cajoneras, recatonas, y pulperas, en sentido femenino antes que masculino. Las buhoneras y cajoneras se ubicaban en los espacios de mayor confluencia, como los portales de las plazas.

La calle, y en particular el comercio, mantenían vivas las relaciones entre los habitantes de la ciudad, alrededor de una cultura en común basada en tratos e intercambios permanentes, así como entre el mundo de la ciudad y el del campo. Esto no significaba que se hubieran diluido las fronteras étnicas, ni las formas de violencia que se generaban de manera cotidiana debido a esa condición, pero existía una cierta dinámica de las relaciones que no se daba en otros espacios como los conventos, internados, casas de familia, en donde lo que lo dominantes no eran los flujos ni los agenciamientos desde abajo sino la subordinación.

La percepción benjaminiana de la calle como espacio productor de vín - culos (Benjamin, 2005), podría servir de base para ampliar esta discusión. Pero estamos hablando de tratos cotidianos relacionados con la labor y el comercio popular, antes que con el “despliegue de un mundo de las mercan - cías” ligado a los nuevos consumos masivos. El mercado generaba vínculos ocasionales entre el comprador y el vendedor, el vendedor y el proveedor, en los que, a pesar del abuso, el engaño y otras formas de violencia simbólica, era posible recrear relaciones liminares. Se trataba de relaciones de mercado hasta cierto punto abiertas o no encapsuladas, entre vendedor y cliente, ofe - rente y demandante, aunque no fuera completamente libre, dado el carácter estamental de la sociedad.

Estas formas de intercambio no siempre pasaban por la intermediación del dinero e incluían el truque, sobre todo cuando se trataba del intercambio entre pares.

El comercio de alimentos en Quito, como de otras ciudades latinoamerica - nas como lo demuestra Barragán (2009) para el caso de Bolivia y Delgadillo (2016) para el caso de México, se organizó a partir de las ferias, plazas de mercado y de las calles del centro. Esto incluía a los comerciantes que aten - dían en los zaguanes y tiendas (como es el caso de las bodegas o covachas de San Francisco). También, la actividad artesanal destinada al consumo popu - lar, estaba bastante extendida en el siglo XIX y hasta avanzado el siglo XX. Era, justamente, el comercio el que permitía la circulación de una producción artesanal y manufacturera destinada a un uso indígena y mestizo-indígena (cintas, peinetas, naipes, juguetes, telas baratas, imaginería).

El comercio contribuía a la circulación de todo tipo de gente por el centro de la ciudad. Además, permitía la reproducción de una cultura material popular y una cultura corporal basada en cruces y encuentros. Al contrario de lo que se tiende a pensar, el comercio tenía efectos niveladores. Incluso en el contexto de una sociedad estamental como la de ese entonces, que relacionaba a com - pradores y vendedores en un mercado abierto en donde se mezclaba todo tipo de gente. Esto operaba sobre todo en la vida popular, como un umbral entre lo

mestizo y lo indígena, pero muchos de los elementos generados por esos traji - nes incorporaban a otras capas sociales. Se trataba de tratos ocasionales pero generadores de habla, que muchas veces se prolongaban más allá del momento del intercambio. Podríamos hablar, extrapolando a Negri (Hardt & Negri, 2002), de la producción de elementos en común a través de la performatividad. Una de las expresiones más claras de esta performatividad eran la religiosidad y la fiesta, pero también el comercio y los espectáculos callejeros, a los se les suman los momentos de conflicto y de protestas. Estas fiestas, que contem - plaban bailes y banquetes populares, eran el mejor medio de reproducción de las “esferas bajas de la cultura”, y generaban vínculos de reciprocidad entre vendedores de las plazas, dueñas de las covachas, arrieros y la gente del campo. La religiosidad, con todas sus manifestaciones en ámbitos como la música, la producción de imágenes, las representaciones y rituales, estaba relacionada tanto con los oficios como con el sistema de plazas y mercados.

Es justamente este mundo de las plazas y las calles abiertas a circulaciones múltiples lo que comienza a romperse a partir del último tercio del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, desde la modernidad. Conforme se entra en el siglo XX, se va regulando el sistema de ferias, plazas y mercados en función de la higiene y el *ornato*, pero no se trata solo de una disposición técnica como civilizatoria. Tanto el ornato, como el sentido del gusto, estaban orientados por los requerimientos de distinción y separación social y por construcción de un modelo de progreso. El *ornato* constituía un recurso de afirmación de las elites, en oposición al (mal) gusto por la ornamentación barroca, propio de la cultura popular tradicional: el adorno abigarrado de los altares, las procesiones con sus músicos y danzantes, el vestuario de las vírgenes. Sin embargo, este proceso de separación fue lento y no opera para el conjunto de la ciudad sino para determinados espacios.

Las propuestas de ordenamiento urbano de las primeras décadas del siglo XX, pretendieron establecer una separación de los espacios entre un norte y un sur. Sin embargo, en la vida cotidiana, esas mismas élites se vieron obligadas a mantener relaciones de convivencia con el mundo indígena y popular que rechazaban. Hay que buscar la base social de esta ambigüedad de las élites en su fuerte dependencia con respecto al trabajo manual de la población indígena y mestiza (servidumbre, peonaje urbano, oficios, plazas y mercados). Las actividades de servicio e intercambio, en el contexto de una sociedad estratificada étnica y socialmente, dieron paradójicamente lugar, como ya se dijo, a una relación cotidiana entre grupos sociales distintos. Hay que diferenciar, sin embargo, la vida doméstica de la servidumbre urbana: de las relaciones de intercambio como lugares con fuerte presencia de tratantes indígenas, sobre

todo de mujeres, en donde era frecuente el uso del quichua y de marcadores étnicos como el vestuario. No es que hayan sido espacios ajenos a la violencia racial y social, pero se trataba de una violencia que se daba en medio de interrelaciones y de tratos cara a cara.

La ciudad como separación y la administración de los espacios

Quito era en la primera mitad del siglo XX, una ciudad ubicada en el umbral de la modernidad, en la que, si bien se veía los efectos de un capita - lismo incipiente, era aún muy fuerte el peso de la Hacienda y de las relaciones estamentales y jerárquicas. El Plan Odriozola (1947) marcó una primera estra - tegia moderna de separación entre el norte y el sur de la ciudad, de acuerdo a las ocupaciones, los flujos y las clases sociales. En la vida cotidiana, esto se profundizó a partir de la aparición de actividades industriales embrionarias con sus barrios obreros y, por otra parte, de espacios residenciales claramente diferenciados. Visualmente, esto se expresaba en hitos o separaciones, reales e imaginadas, entre el sur, el centro y el norte. Se trataba de una separación en la que, sin embargo, continuaban operando distintos puntos de encuentro relacionados con el comercio y el uso de espacios públicos. Actualmente, por el contrario, la tendencia a separación y diferenciación social en el espacio es lo dominante, dentro de un escenario que paradójicamente es dinámico, interconectado y cambiante.

La percepción de los barrios populares de Quito como espacios peligrosos, por los que no se puede circular, es relativamente reciente. Los primeros atisbos de ese proceso se dieron en las primeras décadas del siglo XX, con los albores de la modernidad, pero esto solo se convirtió en significativo en las dos últimas décadas, cuando lo que se ha dado en llamar el sur ([aunque buena parte del mismo está en el norte), y dentro de este Sur determinadas zonas (como La Marín, San Roque, el Comité del Pueblo, La Lucha de los Pobres) pasaron a ser estigmatizados por las políticas de seguridad. Se podría decir que han sido zonas abandonadas por el Estado, desatendidas en sus necesidades básicas, sujetas a la doble acción de la "baja policía" y de las pequeñas mafias, en las que lo que ha reinado es la arbitrariedad (Agamben, 2004). Espacios dejados a su suerte y visibilizados solo recientemente por los imaginarios del miedo, profundizados desde los medios de comunicación, con fines de intervención, adecentamiento y limpieza social, pero no de solución de los problemas más sensibles de la gente.

La dinámica poscolonial y del capitalismo tardío, a la vez que da lugar a la expansión de las zonas residenciales de alto consumo, fortificadas como zonas de seguridad (Caldeira, 2007), provoca el crecimiento aún mayor de franjas poblacionales en las que se concentra la pobreza, como expresión en el territorio del proceso de des-regularización de la economía y formación de una población supernumeraria o superflua. La formación de estos barrios de marginalización

extrema sería un factor de estigmatización adicional de lo que Wacquant (2001a) llama los parias urbanos. La constitución de esos espacios como peligrosos, sería parte del proceso de criminalización de los más pobres. Se trata de un imaginario ciudadano construido, en parte, por los medios, pero que toma peso, sobre todo, en los espacios fronterizos con las zonas renovadas o patrimonializadas. La función del municipio es reordenar esos espacios, e instaurar una normativa sobre los usos del suelo. Aparentemente, se trata de intervenciones urbanísticas, cuando en realidad lo que se oculta es su carácter arquitectural, esto es, las acciones sobre la población que acompañan a esas intervenciones.

El centro histórico constituye un espacio simbólico referencial, pero tam - bién un espacio de innovación y especulación inmobiliaria. Las acciones muni - cipales sobre las zonas sujetas a intervención desarrolladas por las distintas administraciones municipales, han pasado indistintamente por la figura de la negociación y por la figura de la policía. Aun cuando aparentemente han denominado ser *intervenciones consensuadas*, distintas a las que se han dado en otras ciudades como Guayaquil (Andrade 2006) o Salvador de Bahía en Brasil (Juárez 2000), la concepción que ha estado detrás de la acción municipal, es que se trata de espacios en situación de abandono, a la espera de la acción rehabilitadora “desde arriba”.

El barrio y el mercado de San Roque

La investigación etnográfica ha sido realizada en San Roque, un barrio localizado en el centro histórico de Quito, en el área aun no consolidada, caracterizado por el mercado del mismo nombre.

En Quito, como en otras ciudades andinas, algunos espacios han servido como fronteras entre la ciudad y el campo. En este caso, la noción de frontera se refiere a los puntos de encuentro y relacionamiento, a la vez que de con - flicto (Kingman, 1992). Los arrieros y cargueros que entraban con abastos por Santo Domingo se dirigían a San Francisco y a las zonas adyacentes incluido San Roque. Se trataba de espacios compartidos, a pesar de las diferencias étnicas, entre el mundo popular urbano y el rural. No podemos hablar de

espacios públicos en un sentido moderno, pero sí de *espacios como fronteras.* Lo público-compartido no solo giraba en torno al intercambio, sino a formas de

cultura compartidas, relacionadas con la religiosidad y la vida cotidiana. Santo Domingo, San Francisco, San Sebastián, San Roque, como zonas colin - dantes, cumplían un papel importante en la reproducción de una economía, una religiosidad y una cultura popular, de base urbano-rural.

El emplazamiento del que hasta hace poco constituyó el mercado más importante de la ciudad, en la parroquia de San Roque, dio un carácter peculiar al sector. Hacía la década del cincuenta y sesenta del siglo pasado, el espacio comprendido entre Santo Domingo, la Avenida 24 de Mayo, la Ronda, el Cumandá, la calle Rocafuerte, San Francisco y una vez que produjo el tránsito de los sectores medios y altos al norte de la urbe, pasó a ser un área fronteriza, bastante grande, entre el mundo campesino e indígena y la dinámica urbana. Además de que el mercado se encuentra allí, abundaban las abacerías, los sitios de venta de imágenes religiosas y de alquiler de trajes para las fiestas del *corpus* y de santos inocentes. El antiguo Hospital San Juan de Dios, el penal y la cárcel municipal era parte de esa dinámica. Esa era, además, la zona a la que llegaba el transporte interprovincial e interparroquial, y en donde se encontraban lugares de hospedaje, fondas, chicherías, cantinas, casas de citas, lugares de compra y venta de productos artesanales, herramientas de segunda mano y ropa usada; siendo ese el espacio en el que se reclutaba albañiles, carpinteros, fontaneros y peones para los trabajos de la ciudad.

El largo proceso de cambio en los usos del suelo, de las edificaciones y los lugares públicos del centro histórico, que se produjo desde las primeras décadas del siglo XX, lo había convertido en espacio de comercio y de vecin - dario de sectores medios y populares (un proceso inverso al que se ha vivido en este último lustro con la dinámica de “recuperación del centro histórico” para las clases medias y altas).

El centro antiguo, y dentro de este San Roque, se convirtió entre los años de 1950 y 1980 en un espacio popular compartido, que operaba en sentido contrario de lo que era la tendencia de la ciudad en su conjunto: la formación de un sur y un norte social, cultural y étnicamente diferenciados. En esto jugaron un papel importante el comercio y los oficios populares, así como la formación de vecindarios en muchas de las antiguas casas de las élites, a los que posteriormente se los llamó conventillos.

Se trata de un largo proceso de apropiación del centro histórico por parte de los sectores populares, que continúa operando hasta el momento en barrios como

San Roque, a pesar del proceso contrario, de “recuperación del centro”, desarrollado en los últimos años. Actualmente, la mayoría de la población

de San Roque es indígena o forma parte de las variadas formas de mestizaje indígena. Existe, sin embargo, un amplio sector de pobladores provenientes de las capas populares urbanas e incluso de los sectores medios que hace de este lugar un espacio fronterizo.

El nuevo mercado de San Roque se formó como parte de un primer momento de intervención sobre los espacios de comercio y ferias en la ciudad, luego de que fuera desmontando el mercado de San Francisco, que ocupaba la antigua estructura del mercado de Santa Clara y las calles adyacentes a la plaza de San Francisco. Hasta que se construyó el mercado Mayorista, en el año 1981, al sur de la ciudad, era San Roque el más grande de Quito y desde donde se abastecía la producción a otros mercados. En la actualidad, continúa siendo un mercado importante, posiblemente el segundo en importancia después del mercado Mayorista. En un estudio de los mercados de Quito realizado en el año 1984, cuando había comenzado a funcionar el Mayorista, se decía que los mercados de San Roque y del Camal continuaban siendo los preferidos por los comerciantes minoristas y por los mayoristas fijos, debido a los costos de transporte (Cazamajor, 1984). Para quienes desarrollan el comercio ambulato - rio o son propietarios de pequeñas fruterías que operan en zaguanes y tiendas [una red dominantemente indígena] San Roque continúa siendo el mercado más importante. La importancia de San Roque se debe en gran parte por su cercanía a los puestos de venta en el centro y en el norte. Del mismo modo, en el imaginario popular, San Roque continúa siendo uno de sus referentes principales dentro de la ciudad.

San Roque, un espacio peligroso

El mercado de San Roque es un mercado mayorista que, al mismo tiempo, permite la venta al detalle y la presencia de pequeños vendedores y “rodeado - ras”.[1] A partir del mercado, se organiza buena parte del entramado social del sector. La percepción generada por los medios de comunicación e incorpo - rada al sentido común de los ciudadanos, es que se trata de un espacio (el del barrio y el mercado) descompuesto, sucio, peligroso, sujeto a intervención. De acuerdo a esa apreciación, San Roque es en sí contaminado y contaminante; en él están

ubicados algunos de los sitios oscuros de la ciudad –el mercado, el penal, la zona de tolerancia– pero, además, un tipo de población caracterizada como marginal, e incluso como “paria”.

1 Mujeres, principalmente indígenas, dedicadas al comercio informal de productos alre - dedor del mercado.

La preocupación por San Roque es reciente, al igual que por otros espacios en otras ciudades de América Latina ubicados en zonas históricas. Se trata de una preocupación en términos asistenciales y de desarrollo, pero lo que llama la atención de esta preocupación es que se dé en un contexto de desatención generalizada de los asentamientos populares. Si examinamos el caso de San Roque, veremos que ha estado sujeto a una larga historia de indiferencia frente a sus condiciones ambientales, económicas y sociales. Sin embargo, ha pasado de pronto a ser parte de la preocupación por parte del municipio, el Estado y los ciudadanos. Espacios como estos, ignorados, largamente abandonados a su suerte y postergados, pasan a ser objeto de interés y preocupación. ¿Se trata de un giro en la acción estatal y privada? ¿Y si es así, qué es lo que preocupa? ¿En qué se origina esa nueva forma de preocuparse? ¿Qué significa ocuparse de ellos?

Nos da la impresión de que se trata de una preocupación perversa relacio - nada con políticas de intervención en términos urbanísticos y de seguridad. Lo que nos interesa analizar son los factores que provocan que un determinado lugar pase a ser visibilizado como espacio desprotegido, violento, de extrema pobreza y, por ende, objeto de intervención y desarrollo, en oposición a otros espacios que continúan siendo más bien ignorados. Nos gustaría ver de qué modo sitios como San Roque, sujetos al abandono estatal, pasan a convertirse, de pronto en espacios de los que determinadas instituciones se ocupan. Lo que nos interesa es visibilizar en términos estratégicos el sentido mismo de esa nueva forma de preocuparse por ellos.

Sospechamos que el interés sobre lugares como San Roque, no es ajeno a que se hayan convertido en lugares deseados por su cercanía con respecto al área consolidada de renovación urbana y en este caso específico, de interven - ción patrimonial. Reflexionar, en este sentido, no solo nos ayudaría a entender las percepciones ciudadanas con respecto a los barrios populares, sino que nos

proporcionaría algunas claves para analizar la forma como se organiza la ciudad en su conjunto generando: por un lado grandes separaciones con exten - sas zonas populares sin atención, y por otro, una preocupación puntual por ciertas zonas relacionadas con la renovación, la gentrificación y el patrimonio. El discurso de recuperación y revalorización del patrimonio, tal como

se ha desarrollado hasta el momento, no puede separarse de las acciones de limpieza social en la zona del centro histórico, las mismas que se amparan en la noción de seguridad. Es cierto que el Centro Histórico no es ajeno a situaciones de violencia, y en San Roque se vive una violencia cotidiana, pero no es mayor a la que se da en otros lugares de la ciudad. Como muestra Waq - cuan (2001), las campañas de estigmatización de determinadas zonas, no son

ajenas al proceso de criminalización de los pobres y de instrumentalización de acciones de seguridad que les afectan de modo directo. El problema no es tanto el grado de violencia que se genera en esa zona, como el discurso que se levanta en torno a ello.

Paradójicamente, al revisar los índices de peligrosidad en la ciudad de Quito y los mapas de georreferenciación desarrollados por el propio Munici - pio se visibiliza al sector norte como más peligroso que el centro en cuanto a temas como delitos contra la propiedad o relacionados con la violencia sexual. El norte es asumido por la población como el lugar más seguro de la ciudad, aun cuando el número de delitos es casi tres veces mayor que en el centro de la ciudad (Observatorio Metropolitano de Seguridad Ciudadana).

El énfasis puesto en San Roque constituye un fenómeno relativamente reciente, que acompaña a las propuestas de intervención en ese sector por parte de las últimas administraciones municipales. San Roque es percibido por los medios de comunicación como un lugar inhóspito, donde la presencia de redes organizadas de comerciantes y traficantes de puestos, la compra-venta de cosas robadas y de drogas, han venido a incrementar el estigma de peligrosidad que pesa sobre el barrio. La exacerbación de los imaginarios del miedo forma parte del intento de intervención en San Roque, concebido como un proceso complejo-dado el fuerte engranaje social constituido alrededor del mercado, pero urgente debido a que se trata de un espacio colindante con la zona de mayores inversiones en términos de turismo patrimonial.

Nuestra hipótesis es que el proceso de estigmatización de determinados espacios, como sucios, oscuros y peligrosos, antecede y acompaña políticas concretas de seguridad, en el sentido de "baja policía", "neohigienismo" y limpieza social. En el caso de Quito, como en el de otras ciudades, el miedo incentivado por los medios encuentra su asidero en un *habitus* ciudadano constituido en el mediano plazo, como resultado de la modernidad y de la biopolítica, cuyo sentido último es el recelo del otro, o en términos de lo que Esposito (2005) llamó inmunización. Para los ciudadanos de plenos derechos, la ciudad ha dejado de ser un espacio bajo control para convertirse en un campo de fuerzas en el que se hace necesario conjugar las políticas de reordenamiento urbano con las de policía. Los medios hacen alusión constante al alto índice de inseguridad que se vive en la ciudad, al mismo tiempo que intentan hacer un mapeo de los espacios especialmente peligrosos, particularmente los que se ubican en la zona no regenerada del centro histórico.

Se trata de un reordenamiento urbano concebido en términos de seguridad y de limpieza sociológica. Una política de largo aliento de disputa de los espa - cios dentro de la cual operan tres o cuatro criterios básicos: la remodelación y control de los espacios públicos, la erradicación de la venta ambulante y los

trajines callejeros, la constitución de mercados ordenados sin minoristas, y la paulatina sustitución de los propios mercados por los súper *market*, incluyendo en este modelo los llamados supermercados populares. No solo se trata de una estigmatización y criminalización de los barrios (Waqcuan, 2001), sino de la vida de la gente en su conjunto.

San Roque, un espacio hospitalario

San Roque ha sido calificado como un lugar peligroso, pero por lo que se desprende de esta investigación, es al mismo tiempo un rico espacio relacional volcado a la calle y a los trajines callejeros (Azogue, 1999). Si seguimos a Lévinas (2001), se trataría de un espacio hospitalario, de un lugar de encuentro de la gente indígena que ha migrado a la ciudad, en condiciones en las que la ciudad en su conjunto se muestra poco hospitalaria, es decir poco abierta a aceptar la presencia del otro.

Hablamos de un espacio hospitalario o que se percibe como hospitalario, abierto a formas de relacionamiento peculiares, en el que participan sobre todo indígenas, el mismo que se ve activado por la presencia del mercado.

Se trata de un espacio donde se generan formas de ayudas y reciprocidad específicas que van más allá de lo individual. Hablamos de formas colectivas de atención y cuidado, donde la "obligatoriedad de recibir a los recién llega - dos se transforma en una norma moral" (Azogue, 2011: 23). Estas formas de relación posibilitan la configuración de redes familiares y de ayuda mutua, que les permiten a estas poblaciones sobrevivir y muchas veces consolidar un proyecto de vida en la ciudad en las diferentes temporalidades de su proceso migratorio. Este tipo de relaciones posibilita la consolidación y permanencia de estas redes en la ciudad y más específicamente en el espacio del mercado como espacios de la vida cotidiana. Como lo analizan algunos investigadores (Moscoso *et al.*, 2015), se trata de redes de colaboración alrededor del mercado, imbricadas en estructuras económicas, sociales y políticas.

Los sentidos y formas de apropiación que se van constituyendo en este espacio son diversos, y dependerán mucho de las características de los grupos humanos. Por ejemplo, los jóvenes de San Roque, como una nueva generación de indígenas que ha migrado a la ciudad y que ha creado formas propias de relacionamiento con el espacio a través de la música, el arte, y el deporte. De igual manera se pueden entender las formas de apropiación y significación de estos espacios por parte de las mujeres indígenas, que se han establecido en la ciudad de manera temporal o permanente. Históricamente, ha sido muy fuerte la presencia de mujeres indígenas que se han dedicado a la venta de productos en las calles y plazas. Desde el trabajo que se ha realizado con las

mujeres trabajadoras de los mercados de San Roque, Iñaquito y San Francisco en Quito, así como los trabajos de Manuela Camus (2002) para el caso de Guatemala, hemos podido constatar como los espacios del mercado se han constituido no solo, pero si principalmente en espacio de mujeres, como resul - tado de una división de género. En la mayoría de los casos, son las mujeres las que mantienen el oficio dentro del mercado, ya sea porque lo han heredado de madres a hijas, e incluso de suegras a nueras, o porque la herencia, por lo general, es de mujer a mujer, así como la enseñanza del oficio. Para las mujeres indígenas, el espacio del mercado es un lugar donde pueden mantener y repro -

ducir ciertos elementos identitarios como el vestido, la lengua, o las formas de cuidado de los niños en el espacio del trabajo. Lo que les ha permitido que desarrollen un sentido de orgullo por lo que ellas consideran como su oficio, y de pertenencia a este espacio que se refleja y fortalece en los espacios de la vida cotidiana relacionadas con actividades de índole religiosa y social, que trascienden el espacio físico del mercado. Nos referimos, por ejemplo, a espa - cios de encuentro, como salones de baile y fondas, aunque cada vez hay menos, dado las políticas patrimonialistas que han intervenido en estos espacios. En la memoria de las señoras trabajadoras del mercado de San Francisco, que ocupan el espacio de lo que fue en los años cincuenta el mercado San Roque, está presente el salón de baile de la calle 24 de Mayo, donde solían ir después de las fiestas patronales del mercado; hablan de un "lugar de prestigio", donde acudían "bien vestidas y enjoyadas"; sus relatos dan cuenta de que, el trabajar en el mercado era un buen negocio, que "dejaba mucha ganancia y se podía vivir bien", lo contrario de lo que sucede en la actualidad, en donde muchos buscan sobrevivir el día a día. Claro, está, que dentro del mismo San Roque existe diferenciaciones entre unos y otros comerciantes, debido en primer lugar a que este mercado funciona como un centro de comercialización mixto, donde se expenden productos tanto al por mayor, como al por menor, y en donde conviven mayoristas y minoristas. De la misma manera, dentro de esta dinámica, están también aquellos trabajos precarizados como las vendedoras a menudeo (rodeadoras), cargadores y desgranadores, entre mujeres y niños; personas que se ocupan del servicio de limpieza, en condiciones de precariedad dispuestos a realizar cualquier tarea. A estas condiciones de trabajo se suma la exclusión por pertenencia étnica, como lo analiza Moscoso (2015)

Otra forma de apropiación y relacionamiento con el espacio, ha sido *ganarse el puesto*, esto ha implicado una trayectoria de vida en el oficio, en el que han empezado vendiendo como vendedoras informales recorriendo las calles, hasta lograr fundar mercados en la ciudad. Siempre en constante disputa y negociación con los gobiernos de turno, la policía. La memoria de

estas luchas por los espacios ha pasado a ser parte de la memoria colectiva de los mercados. La activación de esta memoria ha permitido generar sentidos de pertenencia, y reivindicación por el derecho a habitar estos espacios, así como asumir las disputas y negociaciones como algo que se constituye entre el presente y el pasado.

Desde estas experiencias de vida, se puede entender a San Roque como un espacio favorable a encuentros que no son frecuentes en el resto de la urbe. No podemos hablar de un lugar de anonimato, aunque muchos, sobre todo los jóvenes, preferirían cierto anonimato, sino de un espacio relacional en el que son frecuentes los contactos cara a cara, esto es entre iguales o que pretenden ser iguales, incluso cuando las diferencias económicas y sociales y las relaciones de poder son evidentes. Tampoco San Roque es un lugar ini - dentificable o sin identificación, sino un lugar significativo o con significado. Yesto no solo para la población indígena que llega a Quito, sino también para la gente popular ubicada en diversos sectores de la ciudad que sin ser indígena comparte elementos de identificación con San Roque.

Es cierto que hay “otros San Roques” en la ciudad, pero San Roque es posiblemente lo más significativo, incluso para los que viven en otros barrios pero lo asumen como un espacio referencial, al que necesariamente acuden. El mercado no es únicamente un lugar de trabajo para los indígenas de San Roque, sino el espacio a partir del cual han organizado su vinculación con la ciudad. Si la ciudad desarrolla un sentido de separación con respecto a estos nuevos habitantes, estos redefinen el sentido de comunidad en el espacio urbano: esto se genera de modo cotidiano en la organización de las activida - des del mercado y en la formación de casas de comunidad, pero sobre todo en los momentos de resistencia y de lucha frente a los intentos de expulsión de la zona. Las bases de esa resistencia deben verse en el largo plazo, como resultado de la formación de redes entre la ciudad y el campo.

Si bien es cierto que en el mercado las asociaciones de vendedores han sido claves para resistir la regeneración y expulsión, hay algo que para el municipio no ha estado en negociación, y esto es el hecho de que ese espacio va a ser “recuperado,” aunque se recurra a la fragmentación de las asociaciones y la creación de alianzas con ciertos grupos dentro del propio mercado, a cambio de puestos de ventas en la nueva central de abastos, o del convencimiento de que es mejor lograr algo, antes que perderlo todo. En el Plan Maestro de Desarrollo Territorial del Municipio de Quito, realizado en el año 2010, y modificado en las administraciones posteriores, San Roque es una de las prioridades. Convirtiendo este lugar en un objeto de deseo, pero sobre el cual no es fácil intervenir.

La población indígena y popular, habitante de San Roque, ve en la reu - bicación del mercado una amenaza para su supervivencia en la ciudad, y posiblemente no se equivoca. Para ella, el mercado podría ser el inicio de un proceso de limpieza social que abarque a la totalidad del barrio.

Lo que da carácter al barrio es el mercado y los trajines que se desarrollan en torno a este. Es lo que impone el ritmo y es el punto nodal desde el cual se organiza la acción social. Pero hay otros espacios y otros tiempos menos visibles, pero importantes en términos de construcción de identidades, que se desarrollan en el interior de las casas de comunidad, los patios de vecindario, los lugares de socialización popular, como los relacionados con el deporte (los equipos de futbol indígenas, disputando campeonatos con los mestizos), la escuela intercultural, las lavanderías públicas, concebida a su vez como espacios de trabajo (mujeres indígenas que viven en San Roque y que trabajan lavando ropa) y de encuentro. La religiosidad popular ocupa, hasta el momento, un lugar importante en la reproducción de la cultura como un lugar común. Las redes de relaciones personales organizadas de manera voluntaria en torno a la fiesta, hacen de la fe y la religión un recurso colectivo. En las celebracio - nes, sus habitantes ocupaban los espacios ubicados al interior y alrededor del mercado como escenarios para la escena de sus representaciones religiosas. Esto permite reproducir unas cuestiones en común, cuyo entramado dibuja una cultura popular de base urbana-rural.

Hay otras representaciones públicas de la gente del mercado, cuyo sentido es abiertamente público, aunque no renunciando nunca a su sentido festivo. Se trata en algunos casos de protestas contra políticas oficiales y relacionadas al uso del suelo y del control del comercio. Por último, la gente del mercado participa en el tradicional desfile de los mercados de la ciudad, que abre las fiestas de Quito. Para organizar dicho desfile se pone en juego una serie de redes familiares, comerciales y del oficio, al interior de los mercados. Lo más interesante de esta representación colectiva es que se desarrolla en el contexto de la fiesta de celebración de la fundación española de la ciudad. No se puede pensar a los diferentes mercados de la ciudad de una manera aislada o de espacios desarticulados entre sí, por el contrario, las relaciones y las formas de organizarse dan cuenta del complejo entramado de relaciones al interior de estos. Esta capacidad de agenciamiento y de representaciones entra también en un juego de reconocimientos, y se expresan en el sistema de cargos.

El ensayo de organización social más interesante y que podría ser des - montado

por una política de intervención desde arriba, es la organización de casas comunitarias, así como casas de vecindad integradas por gente afín, proveniente de localidades. Algunos de esos procesos ocupacionales son el resultado de propuestas político-sociales conscientes dentro de la población

indígena, orientadas a crear espacios de convivencia entre miembros de una comunidad o de una localidad en la ciudad, otras se desarrollan de manera natural, a partir de relaciones de parentesco y de pertenencia a un mismo lugar de origen.

Final

Una de las primeras propuestas de intervención en el Mercado de San Roque, como parte de un plan integral de intervención en el Centro Histórico de Quito, se diseñó en el año 2010, sin ser la única propuesta que se haya hecho sobre este espacio. Debido a los cambios de gobierno local y los procesos de resistencia de los comerciantes y moradores del sector, este proyecto no ha sido ejecutado y ha tenido varias modificaciones en su diseño. Se ha tratado de un proceso de varios años que no llega a concretarse completamente, aun - que sí de manera parcial, sobre todo con lo relacionado a las negociaciones y fragmentaciones sociales al interior del mercado.

El municipio, en sus distintas administraciones, ha estado buscado la salida del mercado (la conversión de San Roque en un mercado de barrio, en el mejor de los casos), y con ello la modificación de todo su entorno social con el fin de patrimonializar la zona. Lo que se ha negociado no ha sido, entonces, la salida o no del mercado, sino las condiciones en las que debía darse esa salida. Todo esto ha sido, generalmente, precedido por campañas mediáticas de estigmatización y un discurso relacionado con lo público que va siendo asumido por el sentido común ciudadano y, particularmente, por los funcio - narios encargados de decidir o asumir las intervenciones.

Se trata de acciones urbanísticas que no son ajenas a políticas de gobierno de poblaciones basadas en acciones de limpieza social y en el desplazamiento de determinados sectores sociales. Lo que nos ha interesado destacar es la relación de estas acciones con prácticas aparentemente inocentes como las del patrimonio, y esto es particularmente importante en un momento en el que ha

existido una fuerte tendencia a que todo sea patrimonializado y patri - monializable.

Bibliografía

Azogue, A. 2012 “El Barrio de San Roque… Lugar de Acogida” en Kingman, E. (coord.) *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio* (Quito: FLACSO; HEIFER). Agamben, G. 2004 *Estado de Excepción: Homo Sacer II* (Barcelona: Pre-textos).

Bauman, Z. 2010 *Confianza y temor en la ciudad: Vivir con extranjeros* (Barcelona: Arcadia).

Barragán, R. 2009 “Más allá de lo mestizo, más allá de lo Aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en el

comercio callejero en la ciudad de la Paz” en Kingman, E. (comp.) *Historia social urbana: espacios y flujos* (Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura del Ecuador). Bajtín, M. 1998 *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de François Rabelais* (Madrid: Alianza). Benjamin, W. 1993 “Poesía y Capitalismo” en Benjamin, W. *Iluminaciones II* (Madrid: Taurus).

Benjamin, W. 2005 *Libro de los pasajes* (Madrid: Akal).

Caldeira, T. 2007 *Ciudad de Muros* (Buenos Aires: Gedisa).

Camus, M. 2002 *Ser indígena en Ciudad de Guatemala (*Guatemala: FLACSO - Sede Guatemala).

Cazamajor, P.; Moya, L. A. 1984 *La red de ferias y mercados de Quito* (Quito: Documentos de investigación del Instituto Panamericano de Geografía e Historia; ORSTOM).

Deleuze, G. 1999 *Conversaciones 1972-1990* (Valencia: Pre-textos).

Delgadillo, V. 2016 *Patrimonio urbano de la Ciudad de México: la herencia*

disputada (México: Universidad Autónoma de la Ciu - dad de México).

Derrida, J. 2006 *La Hospitalidad* (Buenos Aires: de la Flor).

Esposito, R. 2003 *Communitas: origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu).

Esposito, R. 2005 *Immunitas: protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu).

Foucault, M. 2006 *Seguridad, territorio y población: Collège de France: 1977-1978* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Econó - mica).

Juarez, B. 2000 "Innovación y renovación urbana. El caso del Centro Histórico de Salvador-Bahía en Brasil" en *Scripta Nova* (Universidad de Barcelona) Nº 69(67), 1 de agosto.

Kingman, E. 1992 "Ciudades de los Andes: homogenización y diversidad" en Kingman E. (comp.) *Ciudades de los Andes visión histórica y contemporánea* (Quito: IFEA; Ciudad).

Kingman, E. 2006 *La Ciudad y los Otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía* (Quito: FLACSO; Universitat Rovira i Virgili).

Levinas, E. 2001 *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-Textos). Minchom, M.2007 *El pueblo de Quito. 1690- 1810. Demografía, dinámica sociorracial y protesta popular* (Quito: FONSAL). Kingman, E.; Muratorio, B. 2014 *Los Traji - nes Callejeros: memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX* (Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio; Fundación Museos de la Ciudad).

Hardt, M.; Negri, A. 2006 *Multitud* (Madrid: Random House: Mondadori).

Moscoso, R.; Ortega, J.; Sono, A. 2015 "Mer - cado de San Roque. Migración, trabajo y redes sociales" en *Cuestiones Urbanas* (Quito: Instituto de la Ciudad; DMQ) N° 3(2).

Rancière, J. 2006 *Política, policía, democra - cia* (Santiago de Chile: LOM).

Salgado, M. 2008 “El patrimonio cultural como narrativa totalizadora y técnica de gubernabilidad” en *Centro-H* (Quito: OLACCHI) N° 1, agosto.

Sennet, R. 2001 *El Declive del Hombre Público* (Barcelona: Península).
Wacquant, L. 2001a *Parias Urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio* (Buenos Aires: Manantial).

La tortillería: de la tradición al trabajo semiesclavo de jóvenes indígenas en la ciudad de Guatemala

Claudia Dary Fuentes *

Introducción

Durante la época colonial, los informes de los administradores, reli -

giosos y cronistas dieron cuenta de los constantes requerimientos que se hacían a las comunidades indígenas para que se enviasen a

las mujeres indígenas a las casas parroquiales y a las haciendas para trabajar como molenderas y tortilleras. Hoy por hoy, la utilización de las indígenas para tales oficios ha variado de escenario: del campo a la ciudad. Además, las mujeres que llegan a trabajar a las ciudades son cada vez más jóvenes, o niñas, para decirlo en una palabra. Esto continúa sucediendo pese a la existencia de un cuerpo de legislación que, en teoría, debería proteger a los/as menores de edad. La presencia de jóvenes indígenas menores de edad en la capital es cada vez más notoria, aunque sus contratistas quieran ocultarla. Se trata de una población con pocas oportunidades, nulo o escaso acceso a la educación, desarraigada de su comunidad de origen y expuesta a la explotación laboral por parte de patrones mestizos o indígenas. Esta forma de esclavitud ape - nas comienza a “destaparse” por parte de los medios de comunicación. Por mucho tiempo, el racismo y la discriminación normalizaron, naturalizaron y congelaron una imagen estereotipada de la mujer indígena atada al campo, al trabajo manual, a la cocina, y al espacio del servicio para los otros. A ellas, a esas niñas y adolescentes indígenas se las ha retratado en las tortillerías como si hubiesen nacido allí y como si fuesen a quedarse para siempre en este lugar; como si formaran parte de su esencia y porque se cree que carecen de aspiraciones e

ideales.

* Antropóloga social, Universidad de San Carlos de Guatemala. Sus áreas de trabajo son etnicidad, relaciones interétnicas, manejo de tierras comunales; indígenas y mercado laboral, etnicidad y cambio sociorreligioso en Guatemala.

Correo electrónico: cdaryfuentes130@gmail.com .

El presente artículo, aborda la explotación laboral de las jóvenes indígenas en las tortillerías de la ciudad capital. Para aterrizar en este asunto, consideré necesario evaluar el desempeño de la población indígena en el campo laboral guatemalteco. Es decir, fue necesario contextualizar brevemente a los indíge - nas en la ciudad, y luego abordar a la tortillería como nueva forma de esclavi - tud dentro de un campo más amplio: el de la exclusión social. Esto nos permite entender las dinámicas sociales que ocurren y que dan lugar a este tipo de fenómeno. Se ha dividido el texto en tres partes: primero, una breve referencia a los estudios sobre los indígenas en la ciudad; segundo, el panorama labo - ral en Guatemala, principalmente acerca de la juventud étnicamente diversa. Luego, en la tercera parte, se especifica la situación de las jóvenes indígenas que trabajan en la ciudad, básicamente en dos ámbitos: el trabajo doméstico en casa particular y en la elaboración de tortillas de maíz. El documento se cierra con una sección de reflexiones finales.

Los indígenas en la ciudad de Guatemala

Tras los terremotos de Santa Marta, que afectaron la ciudad de Santiago de los Caballeros a fines de julio de 1773, las autoridades de aquel entonces deci - dieron que la capital del Reino de Guatemala fuera trasladada, a partir de 1777, al valle de la Ermita o de la Virgen. Allí es donde se encuentra hasta hoy en día. Alrededor de dicho valle, existieron y aún existen pueblos con habitantes poqomames, de los pueblos de Mixco, Chinautla, Santa Catarina Pinula. Hoy por hoy, estos están sumidos o devorados por un área metropolitana de cuatro millones de habitantes. Con el traslado arribaron a la nueva ciudad indígenas kaqchikel y k’iche’, que contribuyeron con su trabajo a la construcción del nuevo centro urbano. Sin embargo, esencialmente la Nueva Guatemala de la Asunción era una ciudad habitada en su área central, por criollos y mestizos; mientras que los indígenas lo hacían en la periferia o pueblos cercanos a la

misma (Polo Sifontes, 1982). En los años cincuenta y sesenta, se inicia el pro - ceso de industrialización en el país. “La tradicional migración temporal de los indígenas a la costa y bocacosta ya no fue suficiente como complemento para la subsistencia campesina”, la cual debió buscarse por otras vías, y es allí en donde aparece la capital como una válvula de escape a dicha situación (Bastos & Camus, 1990: 7). Después de los terremotos de San Gilberto, ocurridos el 4 de febrero de 1976, la migración de los indígenas a la capital aumentó. En parte, ello se debió a la destrucción de los poblados construidos con adobe, pero también es cierto que la migración de los indígenas a la ciudad respondió a la búsqueda de mejores ingresos y a que el aumento demográfico, sobre todo

en el occidente del país, ejerció una enorme presión sobre las tierras y empujó a muchos a trabajar en la ciudad (Bastos & Camus, 1995: 157).

Inicialmente, los migrantes indígenas llegaban a la ciudad de forma indi - vidual. Con el paso del tiempo, el traslado se hizo por familias quienes se ubicaron en los municipios próximos al de Guatemala y en colonias de la periferia buscando residir cerca de sus coterráneos (Bastos & Camus, 1995). A finales de los años ochenta (Pérez Sainz, 1988), y comienzo de los noventa, se realizaron los primeros estudios sistemáticos sobre la informali - dad urbana relacionada con el mundo indígena (Pérez Sainz, Bastos & Camus, 1992; 1993), y sobre los distintos patrones de habitación por parte de ellos, así como acerca de las permanencias y transformaciones identitarias y cultura - les. Bastos y Camus (1995), por ejemplo, identifican que existían diferencias generacionales en la manera de expresar los distintos elementos constitutivos de la identidad indígena en la ciudad, siendo los jóvenes los más tendientes o vulnerables al cambio. Los autores agregan que el proceso de la socialización en el área urbana y el paso tiempo son implacables, y que impactan de tal manera que producen el abandono de ciertos elementos étnicos tradicionales, en primer lugar, el idioma que es suplantado por el español. Ahora bien, en el caso de las mujeres indígenas, adultas o jóvenes, el uso del traje o indumentaria maya continúa siendo utilizado (Bastos y Camus, 1995: 158). Esta tendencia continúa hasta la fecha, es decir, las mujeres tienden menos que los hombres a cambiar su apariencia externa. Ello obedece a una presión social del grupo que les impone a ellas ser las portadoras de la cultura. Sin embargo, si bien, el traje maya las identifica, también es cierto que en la ciudad, ellas sufren mayor discriminación que los hombres,1 por parte de la sociedad mestiza y ladina quien las ve como “indias” y se les estereotipa

como pobres e ignorantes. Las diferencias de género en los procesos migratorios latinoamericanos marcaron una tendencia importante en los años noventa observando que, en muchos casos, las mujeres soportaron mayor carga de trabajo en el hogar y exclusión en las ciudades que sus contrapartes varones (Lawson, 1998).

Ahora bien, en el caso de la ciudad de Guatemala existe una simbiosis entre los elementos externos tradicionales y los modernos y urbanos, de tal cuenta que, como apuntaron Bastos y Camus, las jóvenes visten con ropa que se parece a la de sus antepasadas, pero utilizan accesorios (aretes, collares, anillos y peinados) similares a las heroínas que miran en la televisión. Es por ello que los autores argumentan que “podemos rescatar estas expresiones como las de una ‘neo-etnicidad ´urbana popular y manifiesta. La otra vía de vivir la

1 Los hombres indígenas no visten traje regional en la ciudad capital, así como en muchos de los municipios mayas.

identidad étnica en la ciudad es más íntima y encubierta, representando una vivencia más individualizada de la misma” (1995:159).

Los indígenas en el escenario laboral guatemalteco

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) define el trabajo decente como aquel que

resume las aspiraciones de la gente durante su vida laboral. Significa contar con oportunidades de un trabajo que sea productivo y que produzca un ingreso digno, seguridad en el lugar de trabajo y protección social para las familias, mejores perspectivas de desarrollo personal e integración a la sociedad, libertad para que la gente exprese sus opiniones, organiza - ción y participación en las decisiones que afectan sus vidas, e igualdad de oportunidad y trato para todas las mujeres y hombres.

Los objetivos estratégicos que se desprenden de esta concepción del tra - bajo implican que se apliquen las normas y los derechos fundamentales en beneficio de los trabajadores en el lugar donde laboran y más allá de este; la creación de más oportunidades para que tanto hombres como mujeres puedan tener empleos

e ingresos dignos; mejorar la cobertura y eficacia del seguro social y fortalecer el tripartismo y el diálogo social (CEPAL & OIT, 2013). Estas directrices resultan claves para analizar la situación laboral de las y los indígenas que se describe a continuación, pues ninguna de las condiciones descritas se cumple en favor de las jóvenes que trabajan en una tortillería.

Si bien es cierto que algunos estudios afirman que América Latina avanza hacia una desruralización, todavía esta no es una realidad para Guatemala. El sector agrícola sigue siendo el principal empleador en Guatemala. El 37% de la Población Económicamente Activa (PEA), sin desagregación étnica, trabaja en el agro, y son los trabajadores agrícolas quienes ganan los salarios más bajos en el país. Además, son ellos quienes tienen menos años de educación formal (3,5 años) (Gobierno de Guatemala, 2012: 11). La mayoría de los padres de las jóvenes indígenas que trabajan en las tortillerías se ubicarían en este sector de la población rural.

La participación de la población indígena se ha incrementado como porcen - taje de la PEA y de la Población Ocupada (PO). En 2006, la PO indígena llegó a representar casi dos quintos de la del total del país. La tasa de participación indígena pasó del 49,6% reportada en 1989, a aproximadamente 61,7% en 2006. De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), “entre las razones de este crecimiento se pueden postular unas cuan -

tas hipótesis, entre ellas, el crecimiento del comercio con amplia participación indígena, inserción de la población indígena en la producción de cultivos no tradicionales de exportación” y otras (PNUD, 2008: 274).

Los indígenas están presentes en las tres ramas de actividad más impor - tantes del país en términos de la PO: agricultura, comercio e industria. Pero de estas tres ramas la que más absorbe a la mayoría de la población indígena ocupada es la agricultura. “Estos rubros absorbieron alrededor de 800.000 de los 1.1 millones de indígenas que ingresaron a la PO total del país en las últimas dos décadas” (PNUD, 2008: 274). En términos macro, la economía del país ya no descansa exclusivamente en la agricultura. Sin embargo, “el número de trabajadores agrícolas indígenas aumentó en 270 mil entre 1989 y 2006. Por esta razón, el peso relativo de la PO indígena en la agricultura se incrementó de 50,65% a 55,7%” (PNUD, 2008: 275).

Por otro lado, en la rama comercial, según la fuente antes citada, “la PO indígena se cuadruplicó en un lapso de veinte años, siendo este el mayor cre - cimiento porcentual de la PO total de este segmento poblacional. Actualmente, la PO comercial indígena representa alrededor del 32,5% de la PO comercial total”. Y, en la industria, la PO indígena pasó, del 32,8% de la del total del sector en 1989, al 41,6% en 2006 –un aumento absoluto de 230 mil ocupados industriales indígenas– (PNUD, 2008: 275). Es importante señalar que los comerciantes del grupo sociolingüístico k’iche’ de Totonicapán y de Quetzal - tenango ocupan el lugar más importante en estas estadísticas. Asimismo, es la maquila, la rama industrial que emplea mayormente a hombres y mujeres indígenas kaqchikel y k’iche’.

Hace falta tener estudios actualizados sobre las ocupaciones de los indí - genas en las ciudades y pueblos de Guatemala. Como se indicó en el apartado inicial de este trabajo, en los años sesenta y setenta fundamentalmente, muchos indígenas se trasladaron del campo a la ciudad de Guatemala. Actualmente, una gran parte de los indígenas se ubica en el sector informal, entendiendo como informalidad laboral, a la “ausencia de ciertas garantías laborales y, por ende, como una menor libertad para trabajar” (PNUD, 2008: 276). Se ha señalado por parte de Pérez Sainz que la informalidad urbana es uno de los indicadores de la desigualdad y es uno de “los nudos que traban el desarrollo” (2009: 66-67). Ahora bien, la desigualdad ocurre a distintos niveles, entre individuos, entre clases sociales y entre pares de grupos categóricos (de género, etnia, territorialidad, etc). Desde el punto de vista conceptual, está claro que asistimos a un escenario en donde la “marginalidad” se ha descartado por parte de varios autores (González de la Rocha *et. al.*, 2004) para pasar a utilizar conceptos que permita observar a los indígenas insertos en la sociedad urbana,

trabajando activamente, pero sin los beneficios laborales que el Estado otorga a otros ciudadanos (Safa, 1986).

La población indígena trabajadora, en general, se caracteriza por tener poca experiencia sindical, precisamente porque en el sector informal están afuera del sistema regulado. Esto afecta a los hombres indígenas, pero aún más a las mujeres. Para la gran mayoría de la PO femenina e indígena del área rural, con poca educación y empleadas en micro, pequeñas y medianas empresas, la

posibilidad de acceder a un sindicato es muy remota (PNUD, 2008: 279). Persiste en ellas el temor a formar parte de las organizaciones, actitud que podría interpretarse como una herencia del conflicto armado interno. También hay que mencionar que la población guatemalteca –indígena y no indígena o mestiza– es mayoritariamente joven. Hasta el segundo semestre de 2017, Guatemala carecía de un censo nacional de población, el último fue realizado en el 2002, lo cual refleja la indiferencia, la falta de visión estratégica y de voluntad política de los gobernantes en muchos sentidos. Pero las estima - ciones (proyecciones) de población nos indican que Guatemala tiene hoy por hoy, probablemente más de 14 millones de habitantes de los cuales un 70% es menor de 30 años, y un 53% menor de 20 (Gobierno de Guatemala, 2012: 12). Ponemos especial atención en la juventud dado que el Informe de Desarro -

llo Humano enfocado en la Juventud destacó particularmente que “los años de escolaridad inciden en el nivel remunerativo y la posibilidad de romper con el círculo intergeneracional de la pobreza. Para que la generación de jóvenes proveniente de hogares pobres pueda movilizarse hacia un estrato no pobre, se requieren entre 10 y 12 años de instrucción formal” (PNUD, 2012: 115). Esto no está ocurriendo en Guatemala y, por lo tanto, los bajos niveles de instrucción impiden a las y los jóvenes acceder a mejores puestos de trabajo. El trabajo de las mujeres indígenas en las tortillerías citadinas ejemplariza la precarización laboral en el área urbana.

En Guatemala se ha dado un crecimiento macro económico, pero este no se ve reflejado en una mayor y mejor oferta laboral formal. Por el contrario, se ha generado una brecha entre la oferta y la demanda laboral (PNUD, 2012: 114): Al medir la capacidad de respuesta del empleo ante el crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) (elasticidad empleo/PIB), se observa que, en el último quinquenio de la década del 2000, la mayor actividad económica no ha generado necesariamente un mayor y mejor empleo para la juven - tud. El empleo total de las y los jóvenes de 15 a 24 años cayó una quinta parte (20%) de lo que creció el PIB, es decir que por cada 100 unidades adicionales de bienes y servicios producidos se perdieron veinte empleos en promedio. (PNUD, 2012: 114)

Tomar esto en consideración es importante porque la juventud y, particu - larmente la juventud indígena, es el sector más vulnerable frente a la pérdida del trabajo y la falta de condiciones adecuadas en el salario y la protección social.

De esta cuenta, se hace urgente identificar una ruta que conduzca a las y los jóvenes hacia un trabajo decente como condición para alcanzar un desarrollo humano pleno y con equidad (PNUD, 2012: 109).

En 2011 y, según la Encuesta Nacional de la Juventud (ENJU), el 35% de los jóvenes de 15 a 29 años –sin desagregación étnica– se encontraban traba - jando, y un 14,1% dijo estar buscando trabajo (ENJU, 2011: 53). El porcentaje de los jóvenes indígenas que estaban trabajando en el momento de la citada Encuesta fue más alto que el de los no indígenas (41,6% frente a un 32,1%). Los 10 puntos porcentuales de distancia entre ambos grupos fueron explicados por varios factores: las condiciones socioeconómicas desfavorables para los pueblos indígenas que les obliga a dejar la escuela antes que muchos mestizos y a insertarse tempranamente en algún trabajo para satisfacer sus necesidades básicas. Otro factor que fue identificado por la Encuesta fue:

una concepción cultural de contribución a los ingresos familiares que con - vierte a un niño indígena a los 12 años en peón o jornalero, con ingresos equivalentes a una persona adulta, o a una niña indígena se le atribuye responsabilidades más amplias dentro de su rol reproductor de cuidado en el hogar, elaboración de alimentación familiar y empleo doméstico. (ENJU, 2011: 54)

La ENJU reveló además que la mayoría de mujeres jóvenes que se encon - traban trabajando lo hacían como empleadas domésticas (2011: 57). Hay que agregar que existe un subregistro de las niñas y adolescentes indígenas tra - bajando en las tortillerías dado que –como veremos más adelante– los pro - pietarios de estos negocios tienden a negar la información o a esconder que tienen a menores de edad trabajando para ellos ya que es una actividad ilegal y teóricamente castigada por la ley.

El grupo de jóvenes de 15 a 24 años representa el 32% de la población ocupada en el servicio doméstico en los centros urbanos. Y, una tercera parte del total de las personas empleadas en casas particulares son mujeres jóve - nes, en el citado rango de edad, que se insertan en el mercado laboral de manera excluyente pues sus empleadores no les proveen de oportunidades u opciones para seguir estudiando o capacitándose con lo cual se reproduce la pobreza inter-generacionalmente (PNUD, 2012: 122). El Programa de Desa - rrollo Humano reportó que, para el 2011, el 92,8% del empleo doméstico estaba cubierto por mujeres, frente a un 7,2% cubierto por hombres. Y estas

jóvenes trabajadoras de casa particular predominan en la zona urbana, en un 56,6%. "En 2006 las empleadas no indígenas predominaban en un 67.8%. En 2011 se observó un cambio notorio en la composición por pertenencia étnica en este sector: por cada 100 empleadas de casa, 53 son indígenas. Su número casi se duplicó en cinco años" (PNUD 2012: 122). La Asociación de Mujeres Indígenas Tzununijá señala que solamente el 7,5% de las trabajadoras de casa particular tiene instrucción educativa.

Cabe subrayar que Guatemala no ha ratificado aún el Convenio 189 de la OIT sobre las/os trabajadores domésticos, y que establece la obligatoriedad de los estados de respetar y reconocer sus derechos laborales. En tal Convenio, se regulan las horas de trabajo, el derecho a días de descanso, a trabajar en un espacio limpio y a recibir un trato digno; así como a conocer de manera detallada –y preferentemente por escrito– los derechos y las obligaciones que implica el trabajo que se va a realizar. De los 17 países que han ratificado el Convenio de la OIT sobre las trabajadoras domésticas, nueve se encuentran en América Latina y el Caribe: Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guyana, Nicaragua, Paraguay y Uruguay (*El Economista*, 2015). Actualmente, "el Código de Trabajo de Guatemala regula la labor domés - tica como una actividad sujeta a régimen especial, con normas específicas y diferentes a las que se aplican a los trabajadores en general" (Mendoza, 2016). Ante esta situación, las empleadas domésticas no se han quedado calla - das. El Sindicato de Trabajadoras Domésticas, Similares, y a Cuenta Propia (SITRADOMSA)2 y la Asociación de Trabajadoras del Hogar, a Domicilio y de Maquila (ATRADOM) han solicitado reiteradamente al Congreso de la República la ratificación de dicho convenio. No se tiene noticia acerca de que las menores de edad indígenas que laboran en las tortillerías formen parte de alguna de estas organizaciones.

Por otra parte, según la ENJU, el desempleo de los jóvenes indígenas responde a su insuficiente preparación en un 33,85%, pero en el caso de la juventud no indígena se debe, principalmente, a que no existen oportunidades de empleo en el país (38,1%) (ENJU, 2011).

Los jóvenes indígenas siguen la tendencia laboral de los adultos indígenas. Así, de la población ocupada, el 36,9% de los jóvenes se ubica en la agricultura, actividad que se caracteriza por salarios precarios y ausencia de prestaciones laborales debido a los altos niveles de informalidad (PNUD, 2012: 118). Y el

trabajo agrícola para una gran mayoría de jóvenes indígenas, hombres y mujeres, se halla en las plantaciones de café.

2 Ver Rosa María Bolaños (2016).

Las brechas salariales reflejo de la discriminación étnica y económica

Las brechas salariales en Guatemala son explicadas parcialmente por las diferencias en el capital humano, especialmente aquellas que se reflejan en la educación alcanzada por los indígenas y los no indígenas y entre hombres y mujeres. La reducción de estas brechas sería posible si se nivelaran las opor - tunidades educativas en todos los sentidos. En todos los países de América Latina, salvo en Guatemala y Bolivia se puede observar que los años de esco - laridad de las mujeres ha subido significativamente (Ñopo, 2012: 1). Lo que pueden hacer los gobiernos de turno en materia de generación de empleo pasa, necesariamente por mejorar la situación educativa de la niñez y la juventud indígenas y por mejorar su acceso a las oportunidades. Pero no debe quedarse solamente allí, sino que hay que implementar realmente una política antidiscri - minatoria en el acceso al empleo y en la asignación de salarios que esté acorde con las tareas que se realicen y al horario. Pero hasta hoy en día hay factores subjetivos que entran en juego a la hora de determinar las tareas asignadas, así como el salario de un o una trabajadora. Estos factores subjetivos tienen que ver con la apreciación de las capacidades de estos según líneas de color y/o étnicas. No siempre estos factores subjetivos son conscientes. Es decir, se suele pagar menos a los indígenas que a los no indígenas, aun si realizan tareas idénticas y si tienen la misma capacitación. Y dentro de los indígenas, se paga siempre menos a una mujer que a un hombre, aun si hacen la misma tarea. Además, toda labor realizada por las mujeres mayas es vista de menos, tanto en el hogar como en el campo de las artes y los trabajos manuales. Según un estudio de Hugo Ñopo (2012), en América Latina, “los afrodes - cendientes e indígenas ganan 28% menos que sus pares blancos” o ladinos, en el caso de que las personas compartan las mismas características demográ - ficas, es decir, tengan la misma edad, género y niveles educativos. Entonces, esa diferencia salarial entre grupos podría ser explicada por el racismo y la discriminación. Sin embargo, Ñopo indica que esta no es la única explicación. En definitiva, la educación es clave para reducir las desigualdades de ingreso basadas en la etnicidad.

En América Latina las políticas destinadas a reducir las desigualdades en el ingreso por líneas étnicas y de género todavía están ausentes. El autor señala que "superar esa situación es más que un imperativo moral. Es una estrategia esencial para reducir la pobreza en la región" (Ñopo, 2012). La baja calidad de la educación es uno de los elementos para explicar por qué las minorías pobres e indígenas obtienen un retorno menor. Por eso es esencial que el Estado guatemalteco invierta mucho más de lo que hasta ahora ha hecho en

la educación de las/os indígenas, sobre todo en el nivel secundario, vigilando que la calidad educativa sea la adecuada.

Muchas niñas indígenas logran terminar la educación primaria (6 años), pero encuentran enormes dificultades económicas y sociales para pasar al primer grado básico (educación secundaria). Los padres carecen de recursos para enviarlas a la secundaria y algunos encuentran innecesario que ellas sigan estudiando porque se piensa que, si van a casarse jóvenes, es un desperdicio de recursos el gasto que se hace al pagar el instituto. Y este es el caso de las menores de edad que son reclutadas para trabajar en casas particulares y en las tortillerías. Se trata de jovencitas entre 13 y 18 años de edad.

Para el caso de Guatemala, y pese a ciertos avances, los indígenas todavía tienen desventaja en cuanto a eficiencia terminal en la escuela. Precisamente, "una de las fuentes de inequidad es el rezago en la universalización de la edu - cación primaria, un fenómeno esencialmente rural. En Nicaragua y Guatemala –los países centroamericanos con menor desempeño en este indicador–, los porcentajes de jóvenes rurales de 15 a 19 años que han completado la primaria son muy bajos: 64% y 68%, en cada caso" (Programa Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible, 2016: 373). Esta situación se refleja, en buena medida, en el tipo de trabajo que tienen las jóvenes indígenas y en los salarios que perciben. El caso de las tortillerías en la ciudad de Guatemala no podría ser mejor ejemplo.

Las brechas educativas están en relación estrecha con las salariales**.** Hasta el año 2006, se calculó que la brecha salarial entre indígenas y no indígenas era de Q8,500 al año Se indicó en su momento que la diferencia no se atribuía en su totalidad al efecto de la discriminación, sino que entraban en juego además otros factores como las condiciones de trabajo, de educación y otros que a la larga

estarían relacionados con la discriminación étnica y racial, pero de tipo histórica, estructural, sistémica (Casáus & Dávila, 2007: 9). Según Marta Casáus, “el costo económico de la discriminación étnico racial para el país ascendió en 2003 a casi seis mil quinientos millones de quetzales, aproximadamente el 3,3% del PIB, lo cual implicó un retraso del crecimiento económico en un 0,83%” (2007).

Las jóvenes indígenas en la tortillería

La dieta de los guatemaltecos se basa fundamentalmente en el consumo de maíz en forma de tortillas, las cuales acompañan a los frijoles, hierbas, queso, salsas o chirmoles y carnes. Adiferencia de otros países, como en México, en donde la producción de tortillas de maíz se ha mecanizado; en Guatemala su

elaboración es una labor totalmente manual y femenina. En la actualidad, asis - timos a escenarios sociales citadinos en donde se llega a situaciones de abuso y explotación laboral de las menores de edad –fundamentalmente indígenas– en los negocios denominados como “tortillerías”. La situación no siempre ha sido así. Por mucho tiempo, las jóvenes indígenas han trabajado en estos negocios como “ayuda” familiar, o bien recibiendo una remuneración económica por parte de una familia indígena que la acogía, pero en donde no se llegaba a los niveles de intensificación del trabajo y de explotación a los que asistimos en la segunda década del siglo XXI. Hace casi 30 años, Bastos y Camus (1990) describieron las dinámicas del trabajo de las mujeres indígenas en las torti - llerías de algunos barrios populares de la ciudad de Guatemala como sigue: Otro campo donde la presencia indígena es significativa, es la tortillería, donde se unen manufactura y comercio [...] es un trabajo puramente feme - nino, en que las tareas domésticas tradicionales llegan a convertirse en una fuente de ingresos. La capacitación específica que necesita es intrínseca a la educación de la mujer, lo que posibilita que cualquiera de ellas trabaje o dirija una tortillería. También por esto favorece el trabajo no remunerado, fundamentalmente de las hijas mayores. Cuando la producción lo exige, pueden llegar a funcionar como establecimientos con algunas asalariadas, pero con especiales nexos que unen a trabajadoras y propietarias, a veces más familiares que laborales, relativizándose la relación salarial. Se llegan a formar redes étnicas de contratación, en que los vínculos entre indígenas posibilitan ingresos sin tener que salir de su ámbito étnico. También repre - senta un claro caso en que vivienda y unidad de producción están unidas, llegando a confundirse el ámbito doméstico y el laboral: la comida

sale del mismo fuego que las tortillas, las trabajadoras comparten habitación con la familia propietaria, las tareas del hogar se confunden con el trabajo, en el que la dueña participa como una más. (Bastos & Camus, 1990: 64) Actualmente el escenario de la tortillería como sitio de trabajo con tintes hogareños ha cambiado bastante, pues en muchos casos, las adolescentes indí - genas son reclutadas por tratistas quienes, a veces, son amigos o conocidos de sus padres. Usualmente los dueños de las tortillerías son indígenas quienes se llevan a las menores de edad para trabajar en sus negocios de la ciudad capital y de los municipios vecinos (Villa Nueva, Chinautla, San Miguel Petapa y Mixco, por citar algunos ejemplos). Las jovencitas predominantemente de los grupos sociolingüísticos kaqchikel, k'iche' y mam, son originarias de los departamentos de Chimaltenango, Sololá, Quiché, Huehuetenango y San Mar - cos, u otros del occidente del país en donde predomina la población de origen

maya. Ellas son llevadas, con engaños u ofertas atractivas, a trabajar en las tortillerías. En estos negocios y desde hace más de una década, se ha impuesto la modalidad de atender "los tres tiempos de comida", lo cual significa que hay que tortear en la mañana, a medio día y en la noche, o cuando se requiera. Esto era diferente en el pasado, cuando la población de la ciudad capital no era tan numerosa ni tan demandante de servicios, y solo se atendía un tiempo de comida, o a lo sumo dos. De esta cuenta, hoy por hoy, las jóvenes trabajan haciendo las tortillas desde las cinco o seis de la mañana hasta las ocho de la noche, y en ocasiones hasta las diez.

Con razón, Lara ha señalado que la edad, la barrera lingüística, el uso del traje regional, el desconocimiento de la ciudad capital y la necesidad de aportar a la economía familiar son condiciones que se juntan y que explican las diná - micas por las cuales este grupo social es explotado. El comunicador agrega que "la mayoría de las víctimas desconoce que son esclavizadas porque desde pequeñas les han enseñado que lo normal en su vida es hacer tareas domésti - cas", dentro de las que se cuentan las infaltables tortillas de maíz (Lara, 2015). Es interesante hacer notar que el oficio de hacer tortillas para la venta en

la ciudad de Guatemala ha existido por décadas, aunque ha pasado por ciertos cambios. Probablemente hasta los años sesenta o setenta, las "tortilleras" como se llama a las mujeres indígenas que hacen las tortillas y las distribuyen; solían vender su producto en el mercado cantonal o bien, de puerta en puerta, princi -

palmente en las casas en donde los clientes ya eran conocidos y seguros. Las tortillerías en ese entonces se ubicaban en cuartos o recintos de casas sencillas de la ciudad. Se utilizaba leña y comales de barro. Probablemente desde los años ochenta y noventa, a medida que la ciudad creció demográficamente y las colonias comenzaron a cerrarse (como mecanismo de "seguridad") debido a la violencia, la actividad pandillera y las extorsiones a negocios; se comienza a experimentar cada vez más el "encerramiento de las colonias" y la apertura de "tortillerías" y de tiendas de productos básicos en donde además se hacen y venden las tortillas. Las tortillerías grandes pueden contratar de seis a ocho jovencitas, pero estimamos que haría falta un estudio específico al respecto. Actualmente, en estas tiendas-tortillerías no se usa el tradicional comal de barro sino enormes comales o planchas de metal y de factura industrial que usan gas propano como combustible.

En el centro histórico de la ciudad capital (zona 1) comienzan a abrirse tortillerías en locales en donde antes funcionaron oficinas, boutiques o alma - cenes de ropa. Por lo tanto, estos locales carecen de mecanismos adecuados de ventilación y seguridad porque no fueron pensados o diseñados para ser cocinas; el calor adentro es sofocante y cuando hay escapes de gas tienden a

volverse sumamente peligrosos. La presencia indígena en las tiendas de barrio y las tortillerías, se hace cada vez más visible y no han faltado los comenta - rios de los ladinos de clase media y alta que califican a este hecho como la "*cholerización*" del "Centro", calificativo que refleja la discriminación étnica y racial hacia las indígenas. Un calificativo que, además, rechaza a los indí - genas y que hace ver que no se les desea en un lugar en donde anteriormente era dominado por gente mestiza y blanca. Las tortillerías son vistas como un signo de pauperización y popularización del centro histórico; las mismas no solamente proliferan en la zona 1 de la capital sino en barrios y colonias de otras zonas, así como en los ya mencionados municipios vecinos. Esta situa - ción refleja que existe una migración interna del campo a la ciudad bastante fuerte y que requeriría de ser cuantificada y evaluada desde la óptica social, económica y antropológica, cosa que escasamente se ha hecho hasta ahora. La Defensoría contra la Trata de Personas de la Procuraduría de los Dere - chos Humanos (PDH) ha calificado a esta forma de operar de los propietarios de las tortillerías como nuevas formas de trata de personas, o nuevas maneras de trabajo esclavo, ya que "la trata con fines de explotación laboral es cuando al niño, niña o

adolescente se le obliga a trabajar por horas extremas y la ganan - cia de su trabajo les queda a terceras personas" (Declaración de la defensora Sandra Gularte, en entrevista concedida a *Prensa Libre*; Ortiz, 2015). Desde octubre del año 2013, se comenzó a poner especial énfasis en la explotación laboral en las tortillerías. En esa fecha, las autoridades realizaron ocho cateos en tales negocios y se rescataron a 42 víctimas, 37 de ellas menores de edad. Según *Prensa Libre*, "los operativos se efectuaron en la zona 8 capitalina, en San Miguel Petapa y Villa Nueva" (Lara, 2015). Incluso se han dado casos en donde las autoridades han rescatado niñas y adolescentes indígenas que no saben leer ni escribir, son monolingües en idioma maya y son prácticamente alquiladas por sus padres a los dueños de las tortillerías (*Prensa Libre*, 2014). Cabe señalar que la legislación interna de Guatemala prohíbe trabajar a los menores de 14 años de edad. Y, de los 14 años a los 18, se les permite trabajar, teóricamente, bajo circunstancias especiales, en el entendido que lo harán solamente seis horas semanales, lo cual muy rara vez se cumple.[3]

3 El Código de Trabajo (Decreto 1.441), indica que los menores de 14 años pueden trabajar en circunstancias excepcionales. "El empleador debe obtener autorización por escrito de la oficina de Inspección Laboral para que un menor pueda trabajar como aprendiz por tener necesidad dada la situación económica de sus padres o de las personas que se hacen cargo de él o ella. El horario ordinario de trabajo establecido por la ley puede ser como sigue: una hora por día y seis horas por semana para empleados de más de 14 años y dos horas por día y 12 horas por semana para menores de 14 años, siempre y cuando se autorice su trabajo (artículo 149 del Código de Trabajo). En <http://www.tusalario.org/guatemala/Portada/derechos-laborales/trato-justo/menores-y-jovenes>.

En el 2014, la Policía Nacional Civil (PNC) y el Ministerio Público (MP) comenzaron a recibir más y más denuncias sobre otras tortillerías, en donde las jóvenes indígenas sufrían explotación y vejámenes: se las hacía trabajar de lunes a domingo; estaban prácticamente todo el día de pie y cerca del fuego; recibían una deficiente alimentación, un salario por debajo del mínimo esta - blecido por la ley; carecen de contrato y de prestaciones laborales, y duermen en hacinamiento en cuartos pequeños. Hay que indicar que para diciembre de 2016, el salario –total– mínimo mensual para actividades no agrícolas y agrí - colas en Guatemala fue de Q2.893,21;[4] y para los empleados de exportadoras y maquila,

de Q2.667,52). Para el 29 de diciembre de 2017, el salario mínimo total para actividades agrícolas y no agrícolas aumentó a Q2.992,37 (US$ 407,12), 5

según el Acuerdo Gubernativo N° 297-2017. Sin embargo, las niñas y joven - citas que trabajan en las tortillerías están muy lejos de ganar esas cantidades. Acerca de este fenómeno hay que destacar varios elementos importantes:

el primero es que estas jóvenes usualmente trabajan y viven encerradas en estas tortillerías con el consentimiento de sus padres quienes, en medio de su pobreza, creen que ellas tienen una oportunidad de ayudar a la familia traba - jando en estos lugares. Segundo, que en buen número de casos los empleadores son también indígenas de las mismas comunidades y los padres de las menores confían en ellos. Tercero, se les ofrece un salario de aproximadamente Q1.200 6

(US$ 159) que usualmente no se le entrega a la joven en sus manos, sino a sus padres. Se ha reportado también que, aunque se ofrece esa cantidad, al final de cuentas, se entrega a los padres un pago mucho menor (de alrededor de Q500 ó US$ 66,32). Cuarto, que las jovencitas indígenas no se percatan de su situación laboral anormal porque han aprendido (o naturalizado) el hecho de que, como mujeres, tienen que dejar los estudios antes que los varones, así como que lo esperado es que ellas realicen tareas domésticas (reproductivas) en beneficio de los demás miembros de la familia (Lara, 2015; Villagrán, 2016). A lo más que aspiran es a ganar dinero para comprarse un huipil y un

4 Salarios establecidos de conformidad con el Acuerdo Gubernativos N° 288-2016 publi - cado en el Diario de Centroamérica el 30 de diciembre de 2016. Ministerio de Trabajo y Previsión Social. En <http://www.mintrabajo.gob.gt/index.php/salariominimo.html>.

5 La tasa de cambio de moneda al 2 de enero de 2018, fue de US$ 1 igual a $7,35 (Banco de Guatemala). En <https://www.google.com.gt/search?q=Banco+de+guatemala%2C - cambio+del+d%C3%ADa&oq=Banco+de+guatemala%2Ccambio+del+d%C3%A - qs=chrome..69i57j0l2.5735j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8>.

6 El tipo de cambio de moneda al 1 diciembre de 2016, fue de US$ 1 igual a $7,52 (Banco de Guatemala). En <http://www.banguat.gob.gt/cambio/historico.asp?kmoneda=02&k - tipo=5&kdia=01&kmes=12&kanio=2016&kdia1=01&kmes1=01&kanio1=2017

- Consultar>.

corte (enagua) nuevos. “Vengo a ganar para mi ropa”, expresó Marina,7 una joven a quien entrevistamos brevemente en el centro histórico. Quinto, hay que señalar que todo ello ocurre teniendo como cómplice directo e indirecto al Estado porque no está generando las condiciones de desarrollo real en el área rural para impedir que ocurra la migración del campo a la ciudad ni tampoco está protegiendo la integridad de la niñez y la adolescencia.

Estas jóvenes indígenas trabajan en condiciones de riesgo, ya que algunos clientes las molestan, pero fundamentalmente, porque varias de ellas duermen en el suelo o cerca de este, y cuando hay escapes de gas propano, se intoxican. Además, varias tortillerías están siendo extorsionadas por los pandilleros; si el pago no se les entrega puntualmente, los dueños o terceras personas pagan con sus vidas.

Por último, otro elemento interesante es que, si bien es cierto, la población ladina o mestiza suele considerar que “los indígenas aguantan”, todo tiene un límite y hay mayor conciencia ciudadana acerca de los derechos laborales, en cuenta los horarios deseables y permitidos, según la ley. En este sentido, es interesante mencionar que, en uno de los casos de denuncia reportados recientemente, “los esclavizadores fueron descubiertos porque en las colonias residenciales como Ribera del Rio, en San Miguel Petapa, a eso de las 19 horas, cuando los vecinos llegaban a comprar tortillas, veían a las jóvenes sumamente agotadas y que jamás descansaban” (Lara, 2015). Se han arrestado a varias personas acusados de trata de personas. Aunque este es un avance en materia de derecho penal, creemos que las penas son aún blandas, pues reciben arresto domiciliario, libertad condicional, multas y prohibición de acercarse a las víc - timas. La ex defensora Gularte ha explicado que “la Ley contra la Violencia Sexual, Explotación y Trata de Personas establece de dos a tres años de prisión a personas que pongan a trabajar a un menor de edad, y lo califica como delito grave”. Para marzo de 2014, se habían conseguido 42 sentencias por trata de personas (en un período de 10 años), pero “ninguna (sentencia) habla del tra - bajo forzado de niños y adolescentes, mucho menos de explotación. Es muy fácil alquilar a un niño, porque esa acción no es penalizada” (Gularte, 2014). Algunos sectores, como el Refugio de la Niñez, consideran que no basta con rescatar a los/as menores, sino que debe existir un compromiso y un segui - miento al

cumplimiento de sus derechos, pues tiene poca utilidad sacarlos de las calles o tortillerías si al poco tiempo, quince días o un mes, volverán a las mismas condiciones en las que se les encontró (Ortiz, 2015).

7 Nombre ficticio.

Un factor que dificulta muchísimo la investigación tanto social, antropológica como jurídica en referencia a las tortillerías, es que los pro - pietarios prohíben a las jóvenes hablar con extraños o las esconden. O bien, les regañan si las sorprenden platicando con una persona que no es estricta - mente clienta del establecimiento. Si una jovencita conversa con un/a extraña, arriesga su trabajo.

La vulnerabilidad de estas jóvenes indígenas está íntimamente relacionada con la extrema pobreza y exclusión social de las aldeas o comunidades de donde proceden y, consecuentemente, con la falta de educación. Todos estos factores son aprovechados por sus esclavistas, quienes les impiden salir los domingos a divertirse, indicándoles que las encierran para "que no les pase nada", para "protegerlas". Las jóvenes indígenas en estos negocios ven así violados sus derechos humanos a la educación, al ocio y la recreación ya no digamos los derechos laborales. En parte por ello es que los negociantes buscan menores de edad, ya que desconocen sus derechos y apenas pueden expresarse en español.

Recientemente, en junio de 2016 y adentro de la tortillería paradójicamente llamada "La Bendición", ubicada en el municipio de Villa Nueva, fueron asesi - nadas por estrangulamiento dos jóvenes indígenas, Irma (17) y Elizabeth (15), originarias de San Bartolomé Jocotenango (Quiché). El hecho puso al descu - bierto, una vez más, la explotación laboral, y el riesgo que corren las menores. "Vinieron a trabajar, no a morir", expresaron tristemente los familiares de las jóvenes víctimas indígenas (Pitán & Juárez, 2016; Ramos & Pitán, 2016). Cuando se denuncia un caso de explotación laboral en una tortillería, las jóvenes indígenas reciben el acompañamiento de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI), de la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo (CODISRA) y de la ya citada Unidad contra la Trata de personas de la PDH. Lamentablemente, las denuncias son pocas por las razones antes indicadas.

Reflexiones finales

En Guatemala, los gobiernos de turno no han asumido la educación de la niña y la adolescente indígenas como el eje central de trabajo ni como estrate - gia de desarrollo. Se tiende a privilegiar las inversiones privadas –como mine - ría e hidrocarburos– en territorios rurales, como la vía para el desarrollo rural integral. La capacitación de la mayor parte de la población rural no alcanza los niveles educativos como para ser empleables en estas empresas a menos que tal cosa ocurra en los niveles más bajos (servicio de limpieza, guardianía,

construcción). Es la juventud –que constituye la mayor parte de la población guatemalteca– la que menos oportunidades encuentra para ubicar un trabajo digno, decente y de calidad. Su perfil educativo insuficiente y las situaciones de riesgo a las que se enfrentan, le convierten en el sector más vulnerable. Son las jóvenes indígenas las que se encuentran en la mayor desventaja frente a los demás sectores sociales del país, y es en ellas en donde las políticas educativas y de generación de empleo deberían enfocarse para ir rompiendo el círculo de la pobreza, en vez de preocuparse tanto en las mega inversiones privadas en territorios indígenas o contiguos a estos. Lograr que las jóvenes indígenas alcancen empleos mejor pagados y más gratificantes que el empleo doméstico en casa particular o en las tortillerías, es uno de los mayores retos para desar - ticular y desmontar los resabios de las relaciones sociales coloniales del país. Enfocarse en estas jóvenes indígenas implicaría pensar no solamente en los pueblos indígenas *per se*, sino en articular un proyecto de país realmente inclusivo. El mejoramiento del perfil de empleabilidad de la juventud indígena pasa por elevar la eficiencia terminal en el nivel secundario.

La institucionalidad estatal para recabar la información sobre la situa - ción de empleo urbano de los pueblos indígenas, para desarrollar tareas de monitoreo y evaluación, es raquítica, lo cual se refleja en el número de personal contratado para ello en los departamentos de Pueblos Indígenas del Estado y en los montos presupuestales que manejan.

Se hace evidente que los desafíos principales para el gobierno que conduzca los destinos del país de acá al 2020 deben incluir el aumento de medidas de transparencia y anticorrupción con el fin de fomentar el crecimiento incluyente . Asimismo, deberá atender las desigualdades sociales y étnicas; asegurar recur - sos para financiar el gasto público, principalmente en educación –con énfasis en el nivel secundario y educación alternativa para la juventud– y la salud, entre

otros los más importantes.

Por otro lado, desde el ángulo socio antropológico, hace falta renovar la información que se tiene sobre las ciudades, particularmente la capital, como centro de atracción laboral para los indígenas observando los factores de dis - criminación étnica y laboral y las nuevas dinámicas sociales y culturales – incluyendo la violencia– que allí están ocurriendo.

Bibliografía

Bastos, S. 2000 *Poderes y quereres*. *His - torias de género y familia en los sectores populares de la ciudad de Guatemala* (Gua - temala: FLACSO).

Bastos, S.; Camus, M. 1990 *Indígenas en la ciudad de Guatemala: subsistencia y cambio étnico* (Guatemala: FLACSO) Cuaderno Debate N° 6.

Bastos, S.; Camus, M. 1995 *Los mayas de la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano* (Guatemala: FLACSO). Bolaños, R. M. 2016 “Trabajadoras de servi - cio doméstico piden convenio” en *Prensa Libre* (Guatemala) 8 de noviembre. En <http://www.prensalibre.com/economia/economia/piden-aprobar-el-189>.

Casáus Arzú, M.; Dávila, A. E. 2007 “¡Por una cultura de igualdad y pluralismo, con - tra el racismo y la discriminación! Investi - gación y propuesta participativa para polí - ticas públicas” en *Diagnóstico del racismo en Guatemala* (Guatemala: Vicepresidencia de la República de Guatemala) Vol. I. CEPAL; OIT 2013 *Coyuntura laboral en América Latina y el Caribe. Avances y desafíos en la medición del trabajo decente* (Santiago de Chile: División de Desarrollo Económico de la CEPAL y la Oficina para el Cono Sur de América Latina de la OIT, Publicación de Naciones Unidas).

El Economista 2015 “Inmujeres confía en ratificación del convenio 189 de la OIT” en *El Economista*. En < http://eleconomista.com.mx/sociedad/2015/04/27/inmuje - res-confia-ratificacion-convenio-189-oit>. ENJU 2011 *Primera Encuesta Nacional de Juventud en Guatemala* (Guatemala: Secretaría Ejecutiva del Servicio Cívico; Consejo Nacional de Juventud; Instituto Nacional de Estadística).

Gobierno de Guatemala 2012 *Política Nacio - nal de Empleo 2012-2021* (Guatemala). González de la Rocha, M.; Jelin, E. *et al* . 2004 “From the Marginality of the 1960s to the ‘New Poverty’ of Today: A LARR Research Forum” en *Latin American Research Review* (LARR) N° 39(1).

Lara, J. F. 2014 “Mujeres indígenas son esclavizadas en tortillerías” en *Prensa Libre* (Guatemala) 14 de febrero. En

<www.prensalibre.com/noticias/comu - nitario/Mujeres-indigenas-esclaviza - das_0_1084691544.html>.

Lawson, V. A. 1998 “Hierarchical households and gendered migration in Latin America: feminist extensions to migration research” en *Progress in Human Geography* (SAGE) N° 22(1).

Mendoza, K. 2016. “Comisión analiza los Convenios 175 y 180 de la OIT” en <www. congreso.gob.gt/noticias.php?id=7615>. Ñopo, H. 2009 *New Century, Old Dispari - ties: Gender and Ethnic WageGaps in Latin America* (Washington: BID).

Ñopo, H. 2012 *NewCentury, Old Disparities. Gender and Ethnic Earnigs Gaps in Latin America and The Caribbean* (Washington: BID).

Ortiz, G. 2015 “Trabajo infantil, un problema no solo de trata” en *La Hora* (Guatemala) 5 de junio. En <http://lahora.gt/trabajo-infan - til-un-problema-no-solo-de-trata/>.

Perén Poyón, M. O. 1997 *Problemática socio-económica, educativa y organizativa de la empleada doméstica, en la ciudad de Guatemala; análisis del trabajo social* , Tesis de la Escuela de Trabajo Social (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala).

Pérez Sainz, J. P. 1988 Informalidad urbana (debate latinoamericano y perspectivas de análisis en Guatemala) en *Debate* (Guate - mala: FLACSO) N° 1.

Pérez Sainz, J. P. 2009 “Estado y mercado en América Latina: una mirada desde las desigualdades” en *Nueva Sociedad* (San José de Costa Rica) N° 221.

Pérez Sainz, J. P.; Camus, M.; Bastos, S. 1992 *Todito, todito es trabajo. Indígenas y fuerza de trabajo en Ciudad de Guatemala* (Gua - temala: FLACSO).

Pérez Sainz, J. P.; Camus, M.; Bastos, S. 1993 “Trayectorias laborales y constitución de identidades: los trabajadores indígenas en la ciudad de Guatemala” en *Estudios Socio - lógicos* (México: Centro de Estudios Socio - lógicos, El Colegio de México) N° XI(33). Pitán, E.; Juárez, P. 2016 “Matan a tres mujeres” en *Prensa Libre* (Guatemala) 18 de junio. En <http://www.prensalibre. com/guatemala/comunitario/encuen - tran-a-dos-mujeres-muertas-en-una-tor - tilleria>.

PNUD 2005 *Diversidad étnico-cultural y desarrollo humano: La ciudadanía en un Estado plural: Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005* (Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

PNUD 2008 *Guatemala: ¿Una econo - mía al servicio del desarrollo humano? Informe Nacional de Desarrollo Humano 2007/2008* (Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) Vol. 1. PNUD 2010 *Guatemala: hacia un Estado para el desarrollo humano. Informe Nacio - nal de Desarrollo Humano 2009-2010* (Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

PNUD 2011/2012 *Guatemala, ¿un país de oportunidades para la juventud? Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011-2012* (Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

Polo Sifontes, F. 1982 *Nuevos pueblos de indios fundados en la periferia de la ciudad de Guatemala. 1776-1879* (Guatemala: José de Pineda Ibarra).

Prensa Libre 2014 “Leyes no sancionan explotación infantil” (Guatemala) 27 de marzo. En <http://www.prensalibre.com/ noticias/justicia/Leyes-sancionan-explota - cion-infantil_0_1109289087.html>. Programa Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible 2016 *Quinto Informe Estado de la Región* (San José de Costa Rica: PEN) quinta edición.

Ramos, J.; Pitán, E. 2016 “Jóvenes ultima - das en Villa Nueva vivían en cautiverio” en *Prensa Libre* (Guatemala) 19 de junio. En <http://www.prensalibre.com/guatemala/ justicia/jovenes-ultimadas-en-villa-nue - va-vivian-en-cautiverio>.

Safa, H. I. 1986 “Urbanization, the Informal Economy and State Policy in Latin Ame - rica” en *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* (The Institute) N° 15(1-2), pp. 135-163.

Sandoval, J.; Martínez, S. 2009 “Estoy en pie de guerra por los derechos” en *Revista D* (Guatemala) N° 249, 12 de abril. Villagrán, A. 2016 “Las negras son mis favo - ritas, ¿y las tuyas?” en *Brújula* (Guatemala) 23 de junio. En <http://brujula.com.gt/las- negras-son-mis-favoritas-y-las-tuyas/>.

— PARTE IV —

Identidades e imaginarios sociales

Vivir y ser indígena en la Zona Metropolitana de Guadalajara, México

María Amalia Gracia *

Introducción

Ha sido como ocultarme, me ha llevado a ocultarme pero también sé que es malo pues. La discriminación es como dividir la gente, es como clasificarnos quienes somos cada uno […] cuando yo trabajaba pedía dinero o vendía artesanía veía cómo nos mira la gente a nosotros los indígenas aquí en la ciudad. Hay de todo, unos nos miran así de pobrecitos los tengo que ayudar y otros así de ay por qué siempre están así, por qué no hacen algo para progresar y los otros así de que ay ustedes son indígenas y son la historia de este país, ¡tienen que hacer algo más! A mí me causa un poco de conflicto porque no hay esa conciencia, conocimiento de la gente acerca de la historia, también de ellos mismos pues no solo somos nosotros pues, se me hace muy difícil porque de ahí surge toda la discriminación, a veces también es un poco la ignorancia porque nos tratan así.

(Mujer indígena mixteca; énfasis propio)

Es justo el racismo y la discriminación en la ciudad lo que ha generado que los emigrantes zoques generen un proceso de mi - metización de la identidad en los espacios públicos.

(Domínguez Rueda, 2011: 113)

A mí me gusta la ciudad porque me ha permitido tener la concien - cia de lo que es la cultura wixarika por decirlo de esa manera y esa conciencia no se logra si no te encuentras con otra gente, con toda la gente que se puede encontrar uno en la ciudad y con todo lo que vive uno en la ciudad.

(Hombre indígena wixarica)

Ubicada en el occidente de México, la Zona Metropolitana de Guadala -

jara es la segunda más habitada después de la del Valle de México y se ha convertido en un destino importante de migración para diversos

grupos étnicos del país. En ella viven principalmente mixtecos, wixaritari, tseltales, tsotziles, choles, purépechas, ñhañhus, mazahuas, triquis, zoques y

* Investigadora Titular de El Colegio de la Frontera Sur, Unidad Chetumal. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) Nivel 2.

Agradezco los comentarios de la Dra. Andrea Aravena Reyes y de la Dra. Susan Lobo que me ayudaron a mejorar la ponencia sobre la que se basa este capítulo.

Correo electrónico: magracia@ecosur.mx.

tlapanecos. De los ocho municipios que la conforman, San Pedro Tlaquepaque, Tonalá, Zapopan, Tlajomulco de Zúñiga y la misma ciudad de Guadalajara son los espacios en donde existe una mayor cantidad de asentamientos o colonias de indígenas migrantes.

La ciudad de Guadalajara es el ombligo de esta región, y sigue siendo el centro

gravitacional del estado en el que se concentran la población, los servi - cios y poderes estatales; a ella acuden diariamente las personas a buscar la vida –“buscar la papa”, como suelen decir–, entre ellos muchos indígenas migrantes que se dedican al comercio ambulante y que trabajan sin descanso hasta los fines de semana. Aun presentando gran diversidad de orígenes étnicos, prácti - cas económicas y culturales, edades y géneros, las historias y experiencias que viven quienes son indígenas tienen en común el trabajo arduo para conseguir el sustento con sus oficios y conocimientos, a partir de lo que pueden y saben hacer; al transitar estos espacios citadinos, la empleada doméstica, el albañil de la construcción, la joven o el joven que lograron acceder a una carrera universitaria reproducen su cultura de distintas maneras, buscando mejorar sus condiciones de vida y acceder a oportunidades de trabajo y educación en una ciudad inmensa y cada vez más excluyente.

¿Cuáles son las formas de inserción y las condiciones de vida de las per - sonas y grupos indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara? ¿De qué manera viven la ciudad y qué significa para ellos ser indígenas en ella? ¿Qué procesos de interacción experimentan en las colonias donde residen, en sus trabajos, en las instituciones de educación y salud?

Este capítulo busca responder a estos interrogantes mediante el análisis de información generada a partir del proyecto “Exclusión, discriminación y pobreza de los indígenas urbanos en México”, que también incluyó a las prin - cipales ciudades del sudeste del país y estuvo financiado por la convocatoria de Ciencia Básica 177438. Se basa en el análisis de información primaria generada entre marzo y septiembre de 2015, a partir de: a) entrevistas abiertas a informantes claves de organizaciones de la sociedad civil y gubernamenta - les; b) entrevistas cortas de léxico y semiestructuradas a personas indígenas que viven en la ciudad, de distintas etnias, edad y sexo; c) observación no sistemática en espacios sociales como el barrio y algunas zonas de la ciudad donde trabajan, estudian o atienden su salud; y d) un grupo focal integrado por personas de distintos grupos indígenas con variedad de edad y sexo, de organizaciones de la sociedad civil y de institucionales vinculadas al sector. [1]

Esta información primaria se combinó con el procesamiento propio de datos

1 El trabajo de campo en esta ciudad fue realizado por la Dra. Blanca Alejandra Velasco Pegueros, a quien agradecemos por su dedicación y compromiso.

secundarios provenientes de fuentes censales y el análisis de investigaciones realizadas sobre grupos étnicos específicos en la ciudad, como los purépechas, otomíes y zoques.

Frente a la discriminación basada en estigmas asociados a lo étnico, lo más usual es invisibilizarse o mimetizarse y desarrollar una serie de estrategias en el ámbito doméstico y barrial para vivir en condiciones adversas y recrear prácticas comunitarias entre distintos grupos domésticos. Así lo refieren las palabras citadas al inicio de una joven mujer mixteca, psicóloga y estudiante de posgrado que nació en Guadalajara, así como una cita de la tesis de Maestría de un joven zoque también nacido en la ciudad. Como veremos en el capítulo, este tipo de estrategias tiene distintos impactos en los procesos identitarios. Al comienzo trajimos asimismo las palabras de uno de los participantes del grupo focal, Antonio, joven indígena wixaritari, estudiante de Ciencias Políticas quien a los siete años salió de su comunidad al norte del estado; en su relato se observa que el vivir en la ciudad también ayuda al auto reconocimiento y a la valoración de la propia cultura, aspectos importantes para impulsar la creación en las ciudades de organizaciones indígenas que luchan por el reconocimiento de los derechos indígenas en la esfera pública frente a la invisibilización que la temática tiene en las políticas educativas, de salud, de vivienda y trabajo en los ámbitos urbanos.

Las distintas respuestas estimulan transformaciones en la forma de vivir y apropiarse del espacio, cambios respecto a la forma de percibirse a sí mismos y de percibir a los demás, que también pueden ir modificando las formas en que los no indígenas se perciban a sí mismos y a los indígenas si pensamos que la identificación étnica es un proceso de ida y vuelta mediante el cual las personas utilizan categorizaciones sociales para autodefinirse y significar a los otros.

La presencia indígena en la gran urbe y su invisibilidad

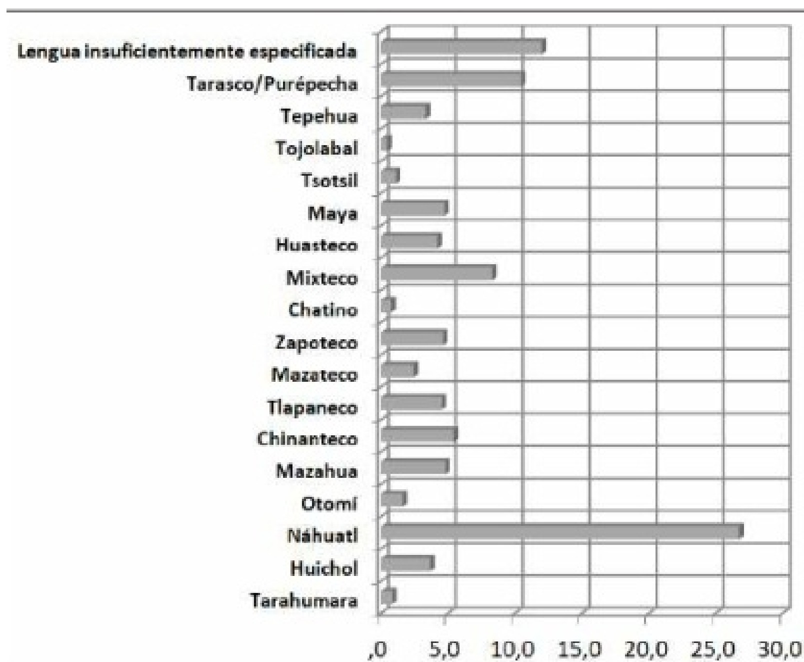
Fundada por españoles en 1542 en el Valle de Atemac, la ciudad de Gua - dalajara ha venido atrayendo desde los años cuarenta del siglo pasado a per - sonas y grupos familiares pertenecientes a distintos pueblos indígenas del país. A diferencia de la ciudad de México, que registró migración de mujeres solas (Arizpe, 1978; Horbath, 2008a; Sánchez, 2002: 22), en Guadalajara, la migración indígena ha sido, fundamentalmente, de carácter definitivo y ha involucrado, sobre todo, al grupo familiar. 2

2 Sin embargo, al menos para la migración de origen zoque, las primeras oleadas fueron individuales, y de mujeres y hombres solos; para el caso de las mujeres, se ha docu - mentado el apoyo de grupos religiosos franciscanos (Domínguez, 2011: 64).

De acuerdo a funcionarios del Consejo Estatal Indígena (CEI) en el estado de Jalisco existen tres tipos de población indígena: “los originarios, que son los nahuas y wixaritari” [que provienen, respectivamente, del sur y del norte del estado], los migrantes residentes, es decir, los que migraron, pero ya residen en el estado y los jornaleros agrícolas, que residen intermitentemente, van y vienen” (entrevista a funcionaria del CEI).

En el Gráfico 1, se observa que los indígenas de origen náhuatl, originarios del estado de Jalisco y de otros estados (como Puebla, Hidalgo y Veracruz), son los más numerosos, seguidos de purhépechas, mixtecos, chinantecos, mayas, huastecos, zapotecos, mazahuas, tlapanecos, otomíes, tepehuas, mazatecos, chatines, tsotziles, tojolobales, triquis, tarahumaras y tojolobales.

Gráfico 1. Guadalajara ¿Qué dialecto o lengua indígena habla? (Catálogo INALI, 2010) (Cifras porcentuales).



Fuente: cálculos propios con base en microdatos del Censo de Población 2010 (INEGI).

Los estudios sobre indígenas en Guadalajara (Domínguez, 2011; Martínez, 1998; Oehmichen, 2007), advierten que la forma de discriminación y racismo en esta ciudad es muy particular con respecto a otras urbes ya que “en el imaginario de los habitantes de la capital tapatía existe la concepción de una ciudad de criollos y se niega la presencia indígena en ese ámbito” (Martínez, 1998: 47; citado por Sánchez, 2002: 23). Esto permite entender lo que señalan los integrantes de las organizaciones de apoyo a migrantes indígenas respecto

al desconocimiento generalizado del volumen tan importante de indígenas de distintas etnias residiendo en la ciudad. Claramente, en este caso, la discri - minación étnica se expresa como negación en una ciudad imaginada como de origen español.

Cuadro 1. Población de la Zona Metropolitana de Guadalajara hablante de lengua indígena según municipio, 2010.

Municipios Población Total

Población de 3 y más años

Población de 5 y más años

Población de 3 y más años que habla lengua indígena

Población de 5 y más años que habla lengua indígena

Munici - pio

AGEB Urbanas

Munici - pio

AGEB Urbanas

Munici - pio

AGEB Urbanas

Muni - cipio

AGEB Urba - nas

Muni - cipio

AGEB Urba - nas

Zona me - tropolitana de Guada - lajara

4.434.878 3.689.553 4.126.780 3.449.770 3.957.226 3.317.780 25.829 22.317 25.389 21.947

Guadalajara 1.495.189 1.495.182 1.404.196 1.404.189 1.357.921 1.357.914 5.575 5.575 5.471 5.471 Ixtlahuacán

de los Mem - brillos

41.060 6.137 38.198 5.802 36.225 5.555 152 10 150

9

Juanacatlán 13.218 9.133 12.461 8.628 11.905 8.259 27 19 24 18

El Salto 138.226 21.644 128.325 20.334 121.709 19.471 484 32 476 29

Tlajomulco de Zúñiga

416.626 30.273 374.357 27.996 352.469 26.409 2.082 116 2.035 114

Tlaquepa - que

608.114 575.942 566.285 536.597 540.360 512.118 3.250 3.114 3.175 3.042

Tonalá 478.689 408.759 441.990 377.393 421.256 359.817 1.761 1.457 1.719

1.418

Zapopan 1.243.756 1.142.483 1.160.968 1.068.831 1.115.381 1.028.237 12.498 11.994 12.339 11.846

Fuente: elaboración propia con base en resultados por AGEB y manzana urbana del Censo de Población 2010 (INEGI). En <http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/ageb_ urb2010.aspx?c=28111>.

Los datos del último censo de población indican que en los ocho municipios que integran esta zona metropolitana viven 25.829 personas de 3 años y más que hablan alguna lengua indígena, lo cual representa 0,6 % del total de la población (Cuadro 1). Sin embargo, si se cruzan distintos atributos indígenas y vínculos intergeneracionales del hogar, se llega a que el número de personas indígenas asciende a 217.765 es decir, el 4,9 %de su población total (Cuadro 2).

Cuadro 2. Población de la Zona Metropolitana de Guadalajara, según atributos indí - genas, 2010.

Clave Municipios

1

2

3

Categorías de atributos

4 5 6 7 8 9

Indíge - nas

Total

20 Zona metropoli -

tana de Guadalajara 643.589 10.473 3.583.189 93.433 4.758 4.311 4.431 16.111 84.248 217.765 4.444.543

14039 Guadalajara 191.802 2.584 1.257.997 24.117 1.896 455 1.273 2.173 19.301 51.799 1.501.598

Ixtlahuacán 6.741 362 29.921 3.050 59 0 0 186 1.107 4.764 41.426

14044

de los Membrillos

14051 Juanacatlán 2.426 48 10.706 254 3 3 4 16 175 503 13.635

14070 El Salto 24.093 1.106 97.657 7.900 66 335 43 452 6.128 16.030 137.780

14097

Tlajomulco de Zúñiga

69.560 999 331.627 7.715 380 366 465 1.608 6.159 17.692 418.879

14098

Tlaque - paque

103.573 1.061 484.755 8.964 497 469 475 1.840 10.919 24.225 612.553

14101 Tonalá 79.462 1.715 359.615 13.531 353 248 495 1.216 11.382 28.940 468.017

14120 Zapopan 165.932 2.598 1.010.911 27.902 1.504 2.435 1.676 8.620 29.077 73.812 1.250.655

Total Estado de Jalisco

1.195.722 38.876 5.718.855 247.218 7.202 12.011 5.622 33.656 153.325 497.910 7.412.487

Fuente: cálculos propios de los Microdatos del Cuestionario Ampliado del Censo de Población 2010. INEGI.

Categoría 1: sin información de atributos indígenas.

Categoría 2: no habla ni entiende lengua indígena, posiblemente habla español, pero se autoads - cribe como indígena.

Categoría 3: no habla ni entiende lengua indígena, habla español o sabe leer y escribir un recado, no se autoadscribe como indígena.

Categoría 4: no habla ni entiende lengua indígena, habla español o sabe leer y escribir un recado, se autoadscribe como indígena.

Categoría 5: habla o entiende lengua indígena, no habla español, no se autoadscribe como indígena.

Categoría 6: habla o entiende lengua indígena, no habla español, se autoadscribe como indígena. Categoría 7: habla o entiende lengua indígena, habla español, no se autoadscribe como indígena. Categoría 8: habla o entiende lengua indígena, habla español, se autoadscribe como indígena. Categoría 9: sin atributos indígenas, pero con vínculo intergeneracional indígena en el hogar.

Los municipios que concentran a la población de 3 años y más que habla lengua indígena en las AGEB urbanas son Zapopan (54%), Guadalajara (25%), Tlaquepaque (14%) y Tonalá (7%), aunque Tlajomulco de Zúñiga alberga mayor número de indígenas que este último municipio si se consideran también las AGEB rurales (Cuadro 1). Estos porcentajes cambian si se tiene en cuenta el conjunto de atributos de condición indígena, pero, en general, se mantiene el orden en la concentración que presentan, salvo para Tonalá que albergaría un mayor porcentaje que Tlaquepaque.

Algo importante es que, al considerar todos los atributos, El Salto resulta tener el 7% de la población indígena de la zona metropolitana, lo cual pasa desapercibido con los datos que usualmente se manejan (Cuadro 2).

Finalmente, los datos del Censo muestran que la migración indígena con - tinúa siendo muy dinámica, pues el 24% de los indígenas de 5 años y más que habitan en el municipio de Guadalajara migraron entre 2005 y 2010. Los migrantes de origen chinanteco llegaron en su totalidad en dicho período, así como el 51% de origen mixteco que arribaron desde Oaxaca, el 36% de los de origen huasteco provenientes de San Luis Potosí, el 17% de origen maya que llegaron desde Campeche y el 12% de origen nahuátl provenientes del Distrito Federal, estado de México, Hidalgo, pero, fundamentalmente, de Puebla. Frente a la discriminación, los grupos étnicos formulan modos de coopera - ción tanto en sus hogares como a partir de redes de reciprocidad y solidaridad intraétnicas e interétnicas, que les permiten conseguir vivienda, organizarse para producir y vender, revender o para encontrar un trabajo y para recrear aspectos fundamentales de su cultura como la lengua o los rituales. A conti - nuación, nos referiremos a las condiciones de residencia y, posteriormente, a las formas de trabajo que tienen en la ciudad.

La residencia en la ciudad

Los primeros que llegaron dicen que le sufrieron mucho, me platica mi tío, porque nosotros somos como las abejas o como las hormigas que pri - mero uno va hacia adelante, encuentra algo bueno y ya dice vénganse y ya empiezan a seguirse los demás porque habían dos tres personas que fueron los primeros en llegar aquí que dicen que le batallaron en ese tiempo. (Hombre indígena mixteco)

Dado que muchas de las colonias donde actualmente viven los migrantes indígenas se emplazaron de manera irregular en zonas de alto riesgo y sin servicios –aun cuando hicieron allí sus propias casas–, los distintos grupos indígenas entrevistados no cuentan con escrituras que avalen su propiedad, y la mayoría tiene problemas vinculados a la falta de servicios básicos como agua, drenaje y luz. En otros casos, muchos de los entrevistados rentan una casa o un departamento, o les prestan un lugar a cambio de trabajo cuando recién llegan.

Al analizar el caso de los otomíes que viven en Las Juntas y en Cerro del Cuatro, en el municipio de Tlaquepaque, Martínez (2002) observa que los vínculos que tienen con la comunidad de origen (asisten a las fiestas, aportan dinero, etc.) les habilitan a quienes migran grupalmente un conjunto de com - petencias sociales que amplían las posibilidades de la cultura indígena en el medio urbano y en la regiones rurales.

Cuando llegan a la ciudad, los indígenas contactan a sus familiares y pai - sanos para que les ayuden a conseguir algún lugar y, en ocasiones, un terreno. Ejemplo de ello son los mixtecos que conformaron la colonia Ferrocarril en el centro de Guadalajara hace casi 40 años en lo que fuera una parte de la estación del ferrocarril. Actualmente, esta colonia abarca un terreno de apro - ximadamente 200 x 500 metros, con calles pequeñas y callejones en los que hay una casa tras otra construidas en su mayoría de cemento, de 7 de ancho por 15 metros de largo, muchas de dos plantas ante lo reducido del terreno. Isaura, de madre y padre mixteco, quien nació ya en Guadalajara, recuerda la historia de la comunidad mixteca en la Ferrocarril:

Antes aquí en la colonia Ferrocarril había estaciones de ferrocarril para viajar a otros lugares pero como [los que venían] se quedaban mucho tiempo […] dormían en los rincones, donde pudieran, desde una cochera de una gente hasta donde hubiera un espacio donde dormir y así fue como empezaron a acercarse ahí y dijeron porque no construir por lo menos una casa así de cartón y de madera para vivir por lo menos los días que vivimos. (Mujer indígena mixteca)

La prima de la mujer citada en el párrafo precedente reconstruye la forma en que se fue poblando esta colonia:

nosotros llegamos porque mi abuelito ya estaba aquí, cuando nosotros llegamos él nos regaló un pedacito […] cuando llegamos ahí nos estable - cimos […] hay muchos indígenas que ya llegaron, ya se establecieron aquí y tienen casas, ya tienen un lugar seguro en donde estar pero hay muchos donde pues si llegan recientemente no tienen donde vivir, siempre como todos rentan en algunos lugares para vivir […] estuvimos varios años, casi 5 ó 6 años después nos cambiamos a Tonalá. (Mujer indígena mixteca) Al instalarse en los andenes del tren, los primeros migrantes mixtecos no solo se enfrentaron a problemáticas relacionadas con la falta de servicio, sino que las condiciones de la colonia y el peligro de vivir al lado de las vías del tren hicieron que, cuando tuvieron la oportunidad, muchas familias se muda - ran al municipio de Tonalá, a la colonia Constancio Hernández. Aun si para quienes llegaron más recientemente, como Feliciano (cuyas palabras encabezan el apartado), las condiciones son más fáciles por el esfuerzo de los pioneros, después de casi cuarenta años las aproximadamente 90 viviendas de familias que residen en la Colonia Ferrocarril, oriundas de cinco comunidades de la mixteca oaxaqueña, todavía no tienen escritura de sus terrenos, no cuentan de

manera regular con servicios básicos como agua y luz, ni han logrado acceder a apoyos de programas para mejorar sus viviendas.

Los integrantes de otros grupos étnicos mayoritarios que viven en la ciudad (como los nahuas, wixaritaris, purhépechas, mixtecos, otomíes y ñhañhus) comparten la problemática de haberse asentado en tierras irregulares y, en consecuencia, tener problemas en la provisión de servicios; concentran su residencia en barrios y colonias, viven en familias extensas y generan comu - nidad en las colonias en las que siguen reproduciendo algunos elementos culturales. El caso de los zoques es diferente pues su residencia se dispersa por toda la ciudad.

Condiciones de trabajo

Una de las problemáticas a la que más se enfrentan los indígenas al migrar a la ciudad de Guadalajara es la búsqueda de empleo. Muchos no poseen papeles –acta de nacimiento o credencial de elector–, o no tienen acceso a cartas de recomendación de personas del lugar; lo anterior, aunado a la poca experiencia en ciertas áreas, a que no manejan bien el español o al nivel de escolaridad bajo, hace que se les dificulte mucho conseguir un empleo "formal" en la ciu - dad y quienes lo logran acceden generalmente a empleos no calificados como albañiles o jardineros –para el caso de los hombres–, o empleadas domésticas o de cuidado de niños –para el de las mujeres–.

La situación de precariedad se refleja en los ingresos monetarios percibidos por la población indígena. De acuerdo a estimaciones propias realizadas a partir de los datos del Censo de Población 2010, el salario promedio de la población de 5 años y más que hablaba alguna lengua indígena era de $ 4.471, es decir, poco más de 3,5 salarios mínimos. 3

Una actividad económica muy frecuente entre los/as indígenas es el comer - cio ambulante. De acuerdo al trabajo de campo realizado, y respecto a las muje - res, las indígenas hñañhus suelen vender papas y frituras en varias esquinas del centro de la ciudad y las mixtecas se dedican, sobre todo, a la elaboración y venta de artesanías en diferentes puntos de la urbe. Las purépechas suelen vender flores en la calle, o los dulces típicos llamados "borrachitos"; los hom - bres se dedican a la elaboración y venta de muebles de madera y tanto hombres

como mujeres tseltales comercializan ropa, blusas, cintos, camisas y algunos animales de tela en algunos puntos de la ciudad. Para poder vender estos pro -

3 De acuerdo al Centro de Análisis Multidisciplinario de la UNAM, para ese período el Costo de la Canasta Alimenticia Recomendada era de $4.716, y el salario mínimo mensual vigente de $1.200

ductos, la mayoría de las familias de estos grupos étnicos se organizan para producirlos, aunque algunos también revenden otros productos (por ejemplo, ropa que traen de sus comunidades) al por menor,4 ya sea en su barrio, en mercados más fijos o en tianguis, así como en el centro de la ciudad. Algunas investigaciones refieren a redes de comercio ambulantes minoris -

tas y mayoristas entre migrantes purhépechas, redes que se han especializado en artículos de plástico y se diferencian según el momento de llegada a la ciudad, la generación y el género de quien arriba. En estas redes se puede observar, “una organización comercial interna basada en préstamos, ayudas e inversiones, que permitió la llegada de más paisanos que se atrevieron a migrar para entrar en la red comercial, fortalecida y consolidada a medida que fueron pasando los años” (Bayona Escat, 2011: 80) y han conseguido un núcleo estable de relativo éxito.

Las/os indígenas han tenido distintas dificultades y problemas de acceso en los espacios públicos donde venden sus productos:

La autoridad te anda persiguiendo, eres perseguido hasta diría yo que peor que un delincuente no sé hasta a veces pues a mí me ha tocado la verdad, a veces me han echado en la cárcel por luchar por espacios, por reclamar tu derecho por decirlo así y aquí en nuestro estado todos los artesanos deberían tener un espacio. (Artesano wixarika)

Dado que en estos espacios conviven distintos grupo étnicos, frente a situaciones como las que describe Olegario, se han generado acciones colec - tivas interétnicas promovidas fundamentalmente por artesanos, reclamando el acceso a los espacios públicos y enfrentando el problema que les representa el hecho de que algunos empiecen a vender productos de origen chino, muchas veces parecidos en diseño a ciertas artesanías indígenas pero de muy bajo costo, dada la mala calidad de materiales y confección.

Aquellos grupos étnicos que residen en hogares dispersos en distintos puntos de la zona metropolitana se caracterizan por diversificar sus actividades laborales, lo cual, como en otras ciudades (Horbath, 2008b), mejora su con - dición socioeconómica. Al estudiar a los zoques, Domínguez (2011) observa esta mejora a partir del papel que tiene la conformación de redes compuestas tanto dentro de los miembros de la etnia como con mestizos, redes que les posibilitan sostener la comunicación y ser exitosos en cuanto a la diversifica -

4 Las actividades económicas en las que se concentran los indígenas migrantes al muni - cipio de Guadalajara son: comercio ambulante (22%), servicios educativos (25%), otros servicios (36%), maquinarias y muebles (9%) y alimentos, textiles y pieles (2%). Cálculos propios basados en INEGI, Censo de Población de 2010.

ción de actividades laborales. Las redes entre paisanos son muy importantes para ubicarse en la ciudad cuando llegan y para encontrar trabajo y las que los conectan con mestizos mejoran su estar en la ciudad. Lo anterior, empero, no implica que logren superar las condiciones de exclusión y discriminación que vive esta y las demás etnias en la ciudad de Guadalajara.

En las entrevistas observamos que quienes acceden y finalizan estudios universitarios tienen un mejor acceso a las oportunidades que ofrece la ciudad, aunque tampoco –como lo muestran estudios para la ciudad de México (Hor - bath, 2008b)– su situación carece de problemas para ubicarse laboralmente pese a que algunos logran insertarse en ámbitos de trabajo relacionados con la licenciatura o el posgrado estudiado.

Percepciones de la discriminación en ámbitos institucionales

Quisiera estar allá o de igual manera estoy a gusto aquí también porque aquí es donde hemos encontrado la vida bueno yo de he - cho no tuve estudio entonces la idea de venir aquí a la ciudad de Guadalajara es de que mis hijos no corran la misma suerte que yo y gracias a dios sí lo estoy logrando con ellos: unos ya terminaron otros están estudiando.

(Hombre indígena mixteco)

Las personas y familias entrevistadas refieren que su principal motivación para migrar a la ciudad fue buscar mejores condiciones de vida e incrementar la calidad de educación de ellos o de sus hijos (como una forma de encontrar mejores empleos y poder hacer valer sus derechos).

De acuerdo al Censo de Población 2010, los indígenas de 5 años y más que viven en el municipio de Guadalajara tienen, en promedio, 9,99 años de estudio, escolaridad más alta que los que residen en la Ciudad de México o en cualquiera de las ciudades más importantes del sureste mexicano, con excepción de Campeche, donde acumulan 10,18 años. 5

En las entrevistas y observación no sistemática realizada en una de las escuelas primarias de la ciudad a la que asiste una mayor proporción de niños y niñas indígenas, nadie mencionó que se le negara el acceso a la educación a alguno de sus hijos, sino más bien casi todos hicieron referencia a proble - máticas económicas y a la falta de apoyo de las instituciones para que los hijos e hijas puedan continuar estudiando. En el nivel de escuela primaria, las personas hablan de la dificultad de comprar los útiles y materiales que los

5 Cálculos propios a partir de Censo de Población y Vivienda, 2010.

maestros les piden o cumplir con algunas tareas6, lo cual se va complicando cada vez más en los siguientes niveles educativos. Es de destacar que el Ins - tituto Tecnológico de Estudios Superiores (ITESO) –universidad privada de carácter jesuita– tiene un programa llamado “Universidad Solidaria”, que otorga becas a estudiantes indígenas; hasta hace algunos años, dicha beca les cubría el 100% de la matrícula, por lo que varios estudiantes –mixtecos princi - palmente– aprovecharon la oportunidad para estudiar allí alguna licenciatura. Actualmente, las becas cubren entre el 80 y 95 %de la matrícula y lo que, aun cuando constituye un importante descuento, genera muchas dificultades para que los/as estudiantes y sus padres puedan asumir la colegiatura semestral. A pesar de ello, algunos jóvenes indígenas han podido terminar la educación superior en esa institución.

Por otro lado, aun con el incremento de escolarización en todos los niveles educativos, Flores (2015) menciona que la currícula no incluye las particula -

ridades familiares y organizativas de los indígenas, factor que incide en su deserción escolar.[7]

Uno de los elementos que llevan a la deserción y dificultan el aprendizaje es la lengua, pues el sistema de educación pública no toma en cuenta las par - ticularidades de cada persona o sus características culturales:

No es lo mismo un joven que venga de la sierra que compita con un joven de aquí de la ciudad, es totalmente diferente no es lo mismo que un joven haya tenido educación bilingüe en su comunidad que un joven totalmente en su lengua y compitan en eso yo veo una desigualdad y en ese ámbito entonces existe una pequeña discriminación y exclusión porque esta parte del joven que viene de la sierra no se le respeta su cultura, su lengua, su identidad y cuál es el desequilibrio entonces sale ganando la persona que ha nacido y que siempre ha hablado esa lengua y supuestamente debe de existir universidades interculturales. (Entrevista a abogado tseltal, UACI, mayo de 2015)

Un aspecto nodal para pensar la cuestión de la identidad de las personas indígenas que migran a la ciudad, es que la escuela no reconoce a los indígenas

6 En una de las observaciones en la escuela primaria “Niño Artillero”, de la colonia More - los, en zona céntrica de Guadalajara, una niña mixteca de quinto grado no llevó una tarea que el maestro les había pedido para ese día, pues la tenía que investigar en internet y no había tenido acceso.

7 Por ejemplo, la directora de la escuela primaria visitada no se cuestiona o pregunta por el hecho de que los estudiantes no asistan por períodos largos por irse a la comunidad de origen de sus padres, sino que insiste en que hay que “corretearlos” para que traigan los certificados.

urbanos (Flores, 2015); así, aun si existen algunos programas escolares que incorporan aspectos vinculados a lo lingüístico o aspectos culinarios de los pueblos indígenas, la negación sigue imperando, muchas veces a raíz de un desconocimiento generalizado sobre ellos. Se trata también de un problema político-ideológico de representación de lo indígena como un universo estático, representación que obstaculiza el avance hacia una educación intercultural y crea choques culturales muy fuertes entre indígenas y mestizos.

La mayoría de las personas migrantes coincidieron en que la escuela es el ámbito en el que se han sentido más la discriminadas, especialmente en el nivel primario. Vivieron esta etapa de la vida como un momento traumático muy difícil. En sus narraciones, mencionan mucho el problema de la lengua, no solo como un impedimento para comunicarse con compañeros y compañeras, sino como la marca que los aleja y los lleva a crear grupos y redes de apoyo entre ellos dentro de la escuela:

Socializar con los niños pues no se podía, pues no, uno porque no hablaba bien el español y el otro porque como que empezaron a identificarnos nuestros compañeros y empezaron a echarnos carilla de nombrarnos como inditos o imitar nuestra lengua o también nos llegaron a decir “huicholitos” aunque yo no sabía que era en ese entonces y dije pues por la forma en que te lo decían pues yo ya sentía que era malo, fue ahí y también ayudó, no sé si ayudó o no, muchos hijos de mixtecos se metieron a la misma primaria entonces nos juntábamos entre nosotros mismos, no nos juntábamos con otros niños y así pues seguimos hablando la lengua y todo eso pero tam - bién nos limitábamos mucho porque nuestros compañeros escuchaban o veían y pues entonces todavía la burla y eso era más fuerte […] yo creo que sí llegué a odiar a todos mis compañeros, a mis maestros también, sí a odiarlos extremadamente. (Mujer indígena mixteca)

Los/as entrevistados refieren que también se los discriminaba por aspectos asociados a hábitos de higiene y de trabajo (venden papas, por ejemplo), o a partir de rasgos físicos. Inclusive, algo que sucede muy generalizadamente es que, por razones de ignorancia, a todas las personas que tienen algún atributo indígena las llaman “huicholitos”, como lo menciona Isaura en su relato; esta homogeneización de lo indígena, no solo ocurre entre pares, sino también se da por parte de maestros o autoridades. Así, la discriminación es de tipo institucional y, a pesar de ser identificada desde hace tiempo, no se han gene - rado políticas públicas para enfrentarla.

si las maestras saben que tú eres de una comunidad que no hablabas muy bien ¿qué les costaba decirte cómpralo allá enfrente, ve búscalo? Pues no,

las demás maestras no eran personas que ayudaran al contrario siéntate acá siéntate allá o porque estás oliendo mal o por qué trajiste esos hua - raches en

vez de zapatos y cosas así, en la primaria fue donde yo más le batallé muchísimo […] tu sentías ese rechazo de discriminación alguno de los niños que pierden sus cosas ya sea su pluma, su cuaderno le dicen tú fuiste y le creen más a los niños mestizos que a nosotros. (Mujer indígena mixteca, mayo de 2015)

La forma en que se enfrentan estas situaciones, la afectación que ella les provoca y la posibilidad de reparación del daño depende de varios factores: en gran medida, influye el soporte y acompañamiento que tengan los niños dentro de su grupo familiar, del hecho de que puedan compartir con otras niñas y niños de su mismo grupo étnico (aunque esto también los segrega como grupo, tal y como se observa en el relato de Isaura) y de sus habilidades y capacidad académica (algunos refirieron que el ser listos les permitió afrontar la discriminación vivida).

Algunos de los que continuaron sus estudios y entraron a la universidad, consideran que el no poder socializar mucho los hizo focalizarse más, e inclusive tuvo un efecto no buscado: la preservación de la lengua, pues solo se relacionaban con estudiantes de su lengua. Sin embargo, estas situaciones discriminatorias dejaron huellas, y ciertamente llevan a que muchos abandonen la escuela, estén resentidos o dolidos. Nuevamente, tampoco hay políticas públicas de reparación de los daños. Algunos, frente a estos vacíos, han encontrado formas de expresar lo vivido a partir del trabajo con organizaciones indígenas.

El sistema de salud también es referido como un ámbito en el que las y los indígenas experimentan muchas situaciones discriminatorias. A partir del trabajo de campo, observamos algunos avances en cuanto a la atención a indígenas urbanos, como la existencia del Módulo de Atención Médica para las Comunidades Indígenas del Nuevo Hospital Civil que inició sus servicios en marzo de 1996, año en el que también surgió la Unidad de Apoyo a Comu - nidades Indígenas (UACI) de la Universidad de Guadalajara impulsada como parte del proyecto “Medicina Tradicional y Salud Pública”.

El módulo se enfoca a indígenas originarios y a migrantes de diversos grupos étnicos, y su trabajo consiste “en recibir al paciente, detectar su pro - blemática y derivarla a la especialidad que necesite”, dándole seguimiento al paciente indígena desde que ingresa al hospital hasta que sea dado de alta. Este módulo ha intentado cumplir con las políticas de interculturalidad que dicta la Secretaría de Salud para los diferentes centros de atención a pobla - ción indígena, pero una

de las trabajadoras del programa reflexiona sobre la dificultad de trabajar de manera intercultural a partir de la Secretaría Salud:

Casi la mayoría de los médicos de base tiene un concepto muy diferente de lo que es la enfermedad de lo que es la salud […] somos un papel certificado en interculturalidad porque la secretaría de salud lo avaló pero no porque llevemos ese proceso" […] "no hemos podido avanzar con interculturalidad porque la Secretaria de Salud no siento que sea el órgano ideal" […] "los médicos antropólogos, para mí sería lo ideal porque son los que están más enfocados" [conocen] "esa presencia de lo mágico religioso que siempre va a existir en las comunidades" […] "a veces hasta uno dice yo me he curado un dolor que no es un dolor de apendicitis pero sí es un dolor estomacal con una yerba, entonces bueno partimos desde ese concepto y para mi seria benéfico que los hospitales estuviéramos dando consulta con un médico antropólogo. (Mujer integrante de UACI)

Junto a las dificultades vinculadas a la falta de formación de médicos y del sistema en general en materia de interculturalidad, el impacto del programa y su posibilidad de avanzar con el cumplimiento del derecho a la salud se ven muy restringidos por no contar con formas de comunicación efectivas dirigidas a la gente que reside en las colonias que expongan los objetivos y posibilidades que proporciona el módulo. Así, quienes lo consultan, en general, son personas que han conversado con otras que ya fueron atendidas y, usualmente, el resto no sabe que existe o no se acerca por temor, miedo o inseguridad de lo que ello puede representar en términos económicos. Finalmente, es de destacar que este módulo no tiene traductores, y muchos de los que asisten no manejan del todo el español.

Aunque de manera menos intensa y generalizada que en el sistema escolar, los/as indígenas compartieron que han vivido mucha discriminación en los Centros de Salud de sus colonias a los que son derivados mediante el Seguro Popular; refieren que allí esperan más aún que las ya largas esperas que todos los que consultan experimentan. Uno de los mayores problemas que tienen es la dificultad de entender y darse a entender pues, sobre todo las personas mayores, solo hablan la lengua indígena y no el español. Las indígenas ñhañhus (otomíes) fueron quienes más hablaron de haber experimentado discriminación en el Centro de Salud de su colonia:

Antes yo no hablaba nada, me humillaban los doctores del Centro de Salud aquí en Guadalajara […] había una enfermera bien corajuda […] y yo fui para poner unas positivo, ¿cómo se llaman esos para no tener más hijos? y hasta se enojó, estaba bien enojada la enfermera, ahí no que no me entien - den nada me dieron una inyección pero no me siento que me daba mareos, no sé, ahora mejor voy a dejar esas cosas, mejor voy a tener todos siempre a

mis chiquillos aunque yo no quería tener seguido, pero ya están ya, después ya tuve por eso tuve diez pero se murió cuatro. (Mujer indígena ñhañhu) Hemos visto, hasta aquí, que la discriminación en espacios urbanos y ámbitos institucionales es ejercida tanto por pares (compañeros de escuela y personas que también esperan a ser atendidas por el sistema de salud), como por funcionarios o personas que trabajan en las instituciones (médicos, enfermeras, maestras, direc - tivos). Sin embargo, la discriminación más profunda y grave para los indígenas urbanos es la que ejerce el propio Estado, pues al no existir políticas públicas que los reconozcan, terminan completamente invisibilizados. En relación a esto, la coordinadora desde hace más de dos años de una asociación civil denominada Equipo de Apoyo a Migrantes Indígenas (EAMI), considera:

En el caso de los indígenas urbanos la discriminación que se hace desde el Estado al no reconocerlos, terminan siendo de ningún lado, no son ya del estado de donde vienen pero tampoco son ya de la zona a la que llegan entonces no existen, no están en ningún lugar, no hay un registro de quie - nes son, no tienen actas de nacimiento, no tienen acceso a salud, no tienen acceso a educación o la educación que reciben está en español y entonces los niños no aprenden y ya son catalogados de niveles de bajo aprendizaje, todo ese tipo de cosas genera discriminaciones de muy diferente tipo o violencias de muy diferente tipo. (Coordinadora de EAMI)

No solo se discrimina por carencia de política, sino también por la forma en que se formulan las políticas existentes; un ejemplo de ello son aquellas políticas dirigidas a los pueblos indígenas que presentan insuficientes meca - nismos de comunicación, o dichos mecanismos no contemplan los tiempos de las comunidades, o solo son involucrados algunos líderes, con lo cual la participación termina siendo una ficción.

Consideraciones finales: la lucha por el reconocimiento de una ciudadanía

étnica

Los/as indígenas que viven en Zona Metropolitana de Guadalajara experi - mentan condiciones de residencia y trabajo, y formas de interacción que los/ as excluyen y discriminan.

El problema de la discriminación hacia ellos, y hacia otros grupos que la experimentan, no es prioridad de la agenda pública, pues las distintas inicia - tivas y decretos impulsados desde hace más de diez años en el Congreso del estado de Jalisco para ayudar a prevenirla no han prosperado.

Como respuesta a las problemáticas que enfrentan en la ciudad, los grupos étnicos han ido generando diversos procesos organizativos de acuerdo a sus características culturales, al momento en que llegaron y a la inserción resi - dencial y laboral lograda.

En el caso de los otomíes, por ejemplo, el tipo de organización más encap - sulada y familiar, contribuye a que no hayan logrado organizarse para iden - tificar problemas comunes o demandar a las autoridades (Martínez, 2002), mientras que los purhépechas presentan mayores niveles de organización intraétnica para realizar su actividad económica de reventa de productos y demandar espacios para ello (Bayona Escat, 2011). Otros grupos minoritarios como los zoques que están más dispersos en la ciudad y que han desarrollado, empero, diversas redes de colaboración, han empezado a reunirse para detectar problemáticas compartidas y participar de instancias nacionales de organiza - ción (como el Congreso Nacional Indígena), aunque no han acordado agendas para resolver los problemas que tienen en el ámbito urbano (Domínguez, 2011). Apartir de los distintos procesos organizativos, también se generan formas

de identificación que resignifican vínculos y rasgos culturales; estas formas de identificación difieren según el género, la edad, si se llegó a la ciudad de niño, de grande o si se nació en ella.

Los jóvenes no conciben la posibilidad de volver a los pueblos de ori - gen y, sin embargo, muchos de ellos disfrutan viajar para asistir a las fiestas patronales y algunos mencionan que desean retornar para desarrollar proyec - tos que ayuden a sus paisanos; algunos ya efectúan proyectos culturales de recuperación de las

distintas lenguas o estilos musicales. En los diálogos del grupo focal, acordaron que es fundamental impulsar mecanismos para que las comunidades puedan formular las demandas y que se den aprendizajes y reconocimientos promoviendo diálogos de saberes.

Aunque aún no se ha formulado una agenda común con los principales problemas que viven los indígenas en la ciudad, se detectaron acciones colec - tivas interétnicas que surgieron para defender espacios de trabajo en ámbitos públicos y se transformaron en formas más autónomas de lucha. Un ejemplo de ello es el Tianguis Cultural en el que participan seis etnias –entre ellas, wixaritari, nahuas y choles–, del que salieron organizaciones de lucha por los derechos indígenas. Al mismo tiempo, hay acciones impulsadas por jóvenes indígenas que ingresaron a la universidad y efectúan estudios y proyectos de recreación, educativos y culturales; muchos de estos jóvenes observan que prefieren realizar los proyectos sin contar con recursos estatales, pero buscando diálogos interinstitucionales que permitan la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas en la ciudad.

Existe una iniciativa de reforma a la ley indígena que contempla solamente a los originarios del Estado de Jalisco, con lo cual contraviene la ley nacional de pueblos indígenas y el derecho internacional que proclaman los derechos universales de pueblos indígenas aplicables en donde ellos se encuentren. Frente a ello, emergen actores indígenas más variados que se van reconociendo. Apesar de la falta de reconocimiento del Estado hacia el indígena urbano, los distintos actores y grupos entrevistados consideran que, en la lucha por el reconocimiento de una ciudadanía interétnica, es posible e indispensable encontrar aliados dentro de algunas de las instituciones pues en ellas hay personas comprometidas con la problemática, muchas de las cuales son de origen indígena

Bibliografía

Arizpe, L. 1978 *Migración, etnicismo y cam - bio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)* (México: El Colegio de México).

Bayona Escat, E. 2011 “Un negocio entre paisanos: Los tiangueros purépechas en la zona metropolitana de Guadalajara” en *Liminar,* (San Cristóbal de las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América) N° IX(1),

junio. Domínguez, F. 2011 “Zoques en la ciudad de Guadalajara: la reproducción de una iden - tidad étnica dispersa”, Tesis de Maestría (Guadalajara).

Flores, I, 2015 “¿Por la estudianza todo se alcanza? Escolarización, trabajo y ciu - dadanía: migrantes indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara”, Tesis de Doctorado (Guadalajara).

Goffman, E. 1963 *Estigma, la identidad dete - riorada* (Buenos Aires: Amarrortu). Horbath, J. 2008a“La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente” en Zabala, M. d. C. (comp.) *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América*

Latina y el Caribe (Bogotá: Siglo del Hom - bre; CLACSO).

Horbath, J. 2008b *Exclusión social, discrimi - nación laboral, pobreza de los indígenas en la Ciudad de México* (Buenos Aires: Obser - vam-elaleph).

Martínez, R. 2002 “La comunidad moral como comunidad de significados: el caso de la migración otomí en la ciudad de Gua - dalajara” en *Alteridades* (México: UAM) N° 12(23), enero, junio.

Martínez, R. 2007 *Vivir invisibles. La resignificación de la cultura otomí en Gua - dalajara* (México: CIESAS).

Melgoza, Á. 2015 “El parque de las gatas. Racismo en Guadalajara” en *Territorios.* En <http://www.revistaterritorio.mx/ el-parque-de-las-gatas.html> acceso 2 de julio de 2016.

Peña, G. 2016 “Ciudades, diversidades y ciu - dadanías en la antropología mexicana” en *Desacatos* (México: CIESAS) N° 15(51). Oehmichen, C. 2007 “Violencia en las rela - ciones interétnicas y racismo en la Ciudad de México” en *Cultura y representaciones sociales* (México: IIS; UNAM) **N° 1(2)** .

Jovens indígenas e a cidade: relação entre estigma e identidade étnica

Claudina Azevedo Maximiano 1

Narrativas sobre o bairro Santa Inês e condições de ser índio na cidade de Santa Isabel do Rio Negro/AM 2

Trago os relatos, as memórias, as lembranças, experiências vividas pelos pais e avós, que traduzem um pouco a história do bairro Santa Inês e da

própria cidade de Santa Isabel do Rio Negro. E ainda as lembranças dos *adolescentes*3 e *jovens indígenas*.4 As relações e ações construídas no passado e que hoje são reatualizadas frente à dinâmica social reproduzida no cotidiano. Reafirmo que o destaque a este bairro foi dado porque com frequência ele apareceu nas falas, entrevistas e conversas. Seja por que a maioria dos meus interlocutores reside neste bairro e/ou porque a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro5 (ACIMRN) está aí localizada, o que me levou

1 ∗ Professora do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Amazonas, *cam* - *pus* Lábrea. Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/4386960179349872>.

2 Santa Isabel do Rio Negro, município do Estado do Amazonas, Brasil. Situado na região conhecida como Médio Rio Negro. População estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 22.404 habitantes em 2015. Localiza-se a 781 quilômetros de barco de Manaus, ou 631 km por via aérea. Povos indigenas presentes no município: Tukano, Bará, Tuyuka, Dessana, Arapaço, Kubeo, Piratapuia, Barasana, Werekena, Miriti-Tapuia, Wanana, Karapanã, Baniwa, Baré, Tariana, Kuripaco, Maku - -Hupda, Maku-Yhupde e Ianomami.

3 Farei uso do negrito para destacar expressões que foram identificadas ao longo do trabalho de campo, na própria fala dos entrevistados e que serão utilizadas no decorrer do texto como critério explicativo para situações empiricamente observadas. O itálico será aplicado nas palavras que designam conceitos cunhados na literatura utilizada como base para esta reflexão e que dão suporte para as reflexões propostas ao longo do texto.

4 Refiro-me a articulação coletiva ocorrida na região do Rio Negro a partir de 2007 e que constitui enquanto expressão específica de uma categoria etária no contexto social do movimento indígena a partir da criação na Federação da Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), São Gabriel da Cachoeira-AM,

de um departamento denominado, Departamento de Adolescentes e Jovens Indígenas (DAJIRN). Seguido da criação do DEJI na ACIMRN, em Santa Isabel do Rio Negro-AM.

5 O Médio Rio Negro localiza-se a jusante da cidade de São Gabriel da Cachoeira, pas - sando pela cidade de Santa Isabel do Rio Negro/AM, abrangendo os dois municípios:

a frequentá-lo. E/ou porque foi no centro comunitário do bairro Santa Inês que aconteceu a reunião de criação do Departamento de Juventude Indígena (DEJI), enfim existem vários fatores que me aproximaram do referido bairro. O mesmo foi à primeira concentração de moradores da cidade, e ainda faz parte da memória e representação que fazem os moradores da cidade do povoado.6 Destaca-se no discurso referente aos *grupos de amigos*7, pois a rivalidade entre os grupos se expressa entre os jovens do *povoado* e do *centro.* **8**

Obairro Santa Inês foi formado por famílias indígenas a maioria vindas do Alto Rio Negro,9 no fenômeno de mobilização, migração peculiar aos povos indígenas do Rio Negro.

A população do Rio Negro é extremamente móvel, ou seja, ela desloca-se constantemente por vários motivos: visita a parentes, conflitos internos nas comunidades, acusações de feitiçaria, escassez de recursos naturais (peixes ou terrenos agricultáveis), proximidades de escolas e hospitais, busca de emprego; enfim, buscam aquilo que consideram uma melhor condição de

“Os grupos indígenas que habitam essa região pertencem a quatro famílias linguísticas: aruak, tukano, maku e yanomami. [...] O Baixo Rio Negro situa-se dentro dos limites do município de Barcelos, incluindo aí a bacia do Rio Negro e seus afluentes [...]. Os povos aruak e tukano vivem nas margens dos grandes rios ou afluentes, em assentamentos permanentes que vão desde sítios familiares até comunidades compostas por várias famílias”. (Peres, 2013: 20-21 apud ISA, 1996).

6 Categoria de identificação utilizada pelas pessoas para identificar o espaço social, bairro como lugar dos índios.

7 Classificados usualmente como “galera”. O laço que unem esses *sujeitos* em primeira ordem é a afetividade, a amizade. Tais grupos são formados por meninos que cresce - ram juntos no mesmo bairro e são muitas vezes ligados por laços de parentescos. Os adolescentes e jovens que participam desses grupos são classificados na categoria na categoria “infrator”, “perturbador da ordem pública”.

8 A divisão entre centro e povoado demonstra a demarcação de um “território” concreti - zado, sobretudo, no período noturno, e cujo espaço de confronto, por excelência, seriam os locais de festas frequentados por eles nos finais de semana e em alguns feriados. Faz-se necessário enfatizar que quando os adolescentes e jovens se referem ao centro, não significa precisamente o centro comercial da cidade. Este também faz parte, porém é entendido de forma ampliada, envolvendo outros bairros: Centro, Aparecida, Santa Ana e São Judas. É, portanto, um centro alargado. É outra concepção de centro que não se aproxima da ideia de espaço mais antigo da cidade; lugar onde se concentram as áreas de comércio e instituições públicas. Neste caso, a ideia de centro é acionada como oposição à ideia de povoado, composto pelos bairros Santa Inês, São José Operário, Dom Walter.

9 Utilizo o termo pluriétnico no intuito de sinalizar para a singularidade da região onde vivem diversos povos indígenas. Segundo Peres (2013): O Alto Rio Negro “é habitado por vários grupos indígenas pertencentes às famílias linguísticas Aruak, Tukano e Maku, quais sejam: Tukano, Bará, Tuyuka, Dessana, Arapaço, Kubeo, Piratapuia, Barasana, Werekena, Miriti-Tapuia, Wanana, Karapanã, Baniwa, Baré, Tariana, Kuripaco, Maku - -Hupda, Maku-Yhupde”. (PERES, 2013: 19 apud ISA, 1996).

vida. Geralmente são os centros urbanos regionais (sede dos municípios) os principais alvos desses deslocamentos. (Peres, 2013: 197)

Somando-se aos motivos apresentados por Peres (2013), a permanência em Santa Isabel do Rio Negro foi motivada pela construção dos prédios da Missão Salesiana.10 As famílias indígenas que “desceram” acabaram por conseguir trabalho na Missão. Os padres salesianos doaram terrenos para as mesmas, na área formada pelo campo de pastagem do gado da missão e aos poucos o lugar foi ganhando forma, transformando-se no *povoado*. As narrativas sobre a

ocupação desse espaço social apontam que ocorreu por volta da década de 1940,11 época da fundação da Missão Salesiana.

Existe a convergência de uma energia particular que se revestem da ideia de pertencimento aquele lugar, “sou” do *povoado*, que na representação feita pelos moradores era o lugar da união, do ajuri, do trabalho coletivo.

Diante desse horizonte passo a narrar o que vi e ouvi percorrendo o bairro ao longo dos trabalhos de campo. No intuito de possibilitar a visualização a partir da minha percepção das expressões, relações, e, sobretudo, o “dese - nho”12 do bairro. A ideia é descrever/conhecer o lugar social, onde se dão as relações entre os *sujeitos13* principais interlocutores da pesquisa, isto é, os adolescentes e jovens indígenas e suas famílias.

Caminhando pelas ruas do bairro Santa Inês

Ao longo de minhas caminhadas pelo bairro percebi a movimentação das crianças. Nos fins de tarde jovens sentadas a beirada da rua, cachorros circu - lando. Tudo muito tranquilo, algo que é peculiar a Santa Isabel do Rio Negro. Pela manhã a avenida principal fica repleta de pessoas indo para o trabalho, mas, sobretudo, destacam-se as crianças, adolescentes e jovens indo para as escolas. Transitam algumas motocicletas, e pouquíssimos carros. Muitos estu - dam no Colégio Estadual Santa Isabel, escola mais próxima ao bairro. Outros

10 “Em Santa Isabel, a Missão Salesiana foi fundada em 1942 junto ao povoado Santa Inês”. (DIAS, 2008, p. 8). A congregação Salesiana é uma ordem religiosa católica, formada por padres, religiosos e religiosas que atua na região desde o início do século XX.

11 “Em Santa Isabel, a Missão Salesiana foi fundada em 1942 junto ao povoado Santa Inês”. (DIAS, 2008: 8).

12 Sentido figurado.

13 O conceito de *sujeito* para Michel Foucault (1999) consiste numa construção histórica que se opõe a algo dado, mas é pensado como algo produzido a partir de diferentes saberes e relações de poder. O termo *sujeito* compreende um processo social de ten - sões entre a sujeição e a condição de liberdade.

se dirigem para a Escola Estadual Padre José Schneider e ainda caminham um pouco mais os alunos da Escola Municipal Coronel Brigadeiro Eduardo Gomes. No final da manhã, início e final de tarde essa romaria se repete. Outro movimento que se repete é de crianças, adolescentes e jovens se dirigindo para o prédio da missão salesiana, onde funciona o chamado oratório. O oratório é o nome dado pelos salesianos para as atividades de lazer, aliada a formação religiosa que eles oferecem. Esse é o espaço por excelência de lazer para crianças, adolescentes e jovens que existe na cidade. Durante o período do dia há a predominância de crianças, adolescentes e jovens. À noite o público maior é de jovens e alguns adultos. Existem algumas regras para participar do oratório. Aprincipal delas, não é permitida a entrada com uniforme da escola. É livre a entrada para todos no contra turno da escola. E ainda é proibido expressões de violência. Enfim, existem normas disciplinares de conduta, para se frequentar esse ambiente. Porém, pelo que percebi nada muito rígido. Pela proximidade geográfica com o bairro a maioria das crianças, adolescen - tes e jovens que frequentam é do bairro Santa Inês, após a escola vão para o oratório. Porém, o espaço é frequentado por crianças, adolescentes e jovens de todos os bairros da cidade.

Figura 7. Croqui: Bairro Santa Inês/Povoado. Jovem Manoel (dezembro de 2014)



Fonte: Direito de reprodução cedido pelo autor da imagem, Jovem Manoel (2014).

No período da noite diminui muito o movimento nas ruas. A movimen - tação perceptível é a dos jovens entrando ou saindo do oratório, os alunos do turno da noite e os professores indo e/ou retornando para suas casas. A noite é o espaço da casa. Com uma pequena variação nos finais de semana e/ou quando na cidade está acontecendo alguma programação como torneio de fute - bol, festival de quadrilha, a Semana verde e amarelo.14 Estes acontecimentos produzem uma movimentação pelas ruas da cidade. Um destaque a semana Verde e Amarelo, que se constitui nas comemorações da semana da Pátria. É um evento que mobiliza toda a cidade em dois grandes grupos: os verdes e os amarelos, independente do bairro. Segundo os jovens entrevistado é o único momento em que as rivalidades entre os bairros são amenizadas. Essa disputa entre cores foi algo criado pelos salesianos no período do internato e que foi apropriado pelo município. Segundo a Jovem Joana, [...] a gente aqui em Santa Isabel já nasce verde ou amarelo, sinalizando para a importância do evento. Para melhor visualização do bairro Santa Inês pedi ao jovem Manoel que fizesse o croqui do bairro, mostrado como ele vê o referido bairro. Entre outras habilidades esse jovem é artista, como afirma na narrativa de sua trajetória desde criança sempre gostou de desenhar. Aproveitei essa habi - lidade e pedi que fizesse o croqui que apresento.

Efeitos de lugar: identidade étnica e a posição dos adolescentes e jovens indígenas

O*povoado*, como por muito tempo ficou conhecido este espaço social foi o primeiro núcleo residencial da sede atual do município de Santa Isabel do Rio Negro foi ao longo dos anos foi ganhando *status* de bairro. Outro destaque é que durante a pesquisa identifiquei a existência de um processo de estigmati - zação vivido pelos *adolescentes e jovens indígenas* que nasceram e/ou residem nesse bairro. Os mesmos aparecem nas falas e/ou são descritos pelas pessoas como violentos. Adinâmica de conflito vivenciado pelos *adolescentes e jovens indígenas* é quase sempre apresentada como sendo representada por rixas entre os grupos de jovens do *povoado* (Santa Inês) e do *centro* (Aparecida, Santa Ana, Centro) e na maioria das vezes culminam nas chamadas *cacetadas.* 15

14 Semana Verde Amarelo é organizada pela prefeitura para comemorar a semana da Pátria. A cidade se divide em dois grandes grupos, os verdes e os amarelos. Ao longo da semana são realizados jogos e competições envolvendo os dois grupos. Há uma intensa participação de crianças, adolescentes, jovens e adultos.

15 Cacetadas é o termo utilizado pelos moradores de Santa Isabel do Rio Negro ao se referirem aos confrontos/brigas entre grupos de adolescentes e jovens de bairros dife -

Porém, parece haver um acento quando se trata da questão da violência que recai sobre os *adolescentes e jovens* do bairro Santa Inês.

Ajuventude do bairro Santa Inês é vista como sendo do povoado é pobre... Hoje ser do Santa Inês é ser violento. Uns dizem não pode passar para lá que a galera vai bater, vai pegar. O Santa Inês é marcado. (Joana, 2014) A partir dessa situação histórica16 creio ser necessário desnaturalizar a ideia de “galera”17 presente no universo conceitual com relação aos jovens e/ ou grupos existentes em Santa Isabel do Rio Negro, a partir da perspectiva dos próprios jovens indígenas. Fazer a análise crítica das relações sociais e do processo de distinção produzido, a partir do que Bourdieu (1997) conceitua como efeito de lugar. A partir das análises dos dados de campo, creio que tal situação histórica é acentuada no do processo de distinção, com as devidas ressalvas, entre os jovens do *povoado* e os do *centro***.** Situo as ressalvas no sentido de que nem todos os jovens do *povoado* são considerados violentos. Estou me referindo àqueles que se juntam em grupo saem à noite, consomem bebida alcóolica que são classificados/denominado como *galerosos* .

Na perspectiva de romper com esse discurso estigmatizante, me aproximo de Bourdieu (1997), ao criticar as análises feitas sobre subúrbios e guetos, no texto “Efeitos de lugar”, no livro, A Miséria do Mundo. O que me provoca a refletir sobre a posição dos adolescentes e jovens indígenas em Santa Isabel do Rio Negro, mas precisamente os do bairro Santa Inês. Penso ser preciso considerar a questão do efeito de lugar, visto da existência de um processo de estigmatização desses sujeitos. O que estou considerando estigmatização diz respeito a um discurso que classifica esses jovens como violentos. Na buscar de superar as falsas evidências inscritas no pensamento substancialista ten - tarei não

condicionar a reflexão sobre os *adolescentes e jovens indígenas* do *povoado* ao discurso recorrente, visto que, eles sentem-se incomodados com tais adjetivações.

A ideia é pensar o lugar enquanto espaço social, constituído a partir das relações, definido a partir da exclusão mútua, como afirma Bourdieu (1997). A oposição entre os espaços parece reforçar a ideia do conflito. Na fala de alguns desses jovens transparece a questão que as pessoas já os olham como uma carga de preconceito, como se eles chegassem às festas com intuito de

rentes. O chamado centro e povoado. O motivo de serem definidas como cacetadas é devido ao uso de pedaços de paus e pedras durante os confrontos.

16 Utilizo o conceito de situação histórica, desenvolvido a partir das reflexões de Oliveira (1988).

17 O termo "galera" é utilizado pelos sujeitos envolvidos na pesquisa, como um termo pejorativo.

brigar. E por diversas vezes ouvi a expressão: "a gente vai pra se divertir" . Os conflitos acontecem sempre como uma reação a algo ocorrido no período da festa. Com destaque para o lugar, "nós do Santa Inês... Os jovens do Santa Inês são tidos como mais violentos". Creio que é a ideia do lugar, demarcando a distinção, (Bourdieu, 1997), ressaltada pela diferença entre os jovens do *centro* e do *povoado*. Essa distinção parece está relacionada à ideia da origem do bairro Santa Inês, à memória do *povoado*, representado no discurso usual dos moradores da cidade como o bairro dos índios.

O bairro, como já mencionado acima, foi constituído por indígenas vindo do Alto Rio Negro, marcando a diferença com relação aos Baré que ocupavam historicamente essa região. E na cidade parece haver uma distinção entre os Baré e os indígenas do Alto Rio Negro. Há um discurso na cidade de que os Baré, são "menos índios" que os do Alto Rio Negro. E ainda os moradores da cidade passaram por um processo de negação da identidade indígena.

Nos anos de 1992, 93 quiseram fazer um levantamento sobre os povos indígenas aqui e o prefeito Brigadeiro não concordou e juntamente com o sr. René Góes

fizeram uma escrita dizendo que não existia índio aqui. Os índios só eram os Yanomami. (Sr. Beto, 2014)

Tal situação é perceptível nas falas das pessoas, no discurso presente na associação indígena, que se traduz quase sempre na expressão: “agora as pes - soas começam a assumir sua identidade. Agora já tem gente que diz: eu sou Tukano, Piratapuia, Baré”. O que destaca o processo de recente de retomada e/ou de verbalização da ideia de ser índio, do pertencimento/identidade étnica. Antes negada e/ou não publicizada. Esse processo destacou o bairro Santa Inês, *povoado*, como “lugar dos índios”. Lasmar (2005) apresenta que em São Gabriel da Cachoeira, também havia um destaque a alguns bairros con - siderados mais “indígenas”, no caso o Dabarú e depois o Areal que, segundo a autora estava assumindo esse lugar simbólico que a época de sua pesquisa ainda estava em formação.

A partir da compreensão do lugar e das posições e dos efeitos provocados pelo pertencimento a esse lugar específico passo as memórias, as histórias do lugar. No intuito que a partir das narrativas possa se visualizar as conexões entre o ontem (passado) e o agora. Trazendo um pouco da vida e das singula - ridades do bairro Santa Inês, o *povoado* .

As famílias possuem suas casas organizadas a partir ou no entorno da casa dos pais (avós). Existem núcleos familiares, que na pesquisa realizada pelo Instituto Socioambimental (ISA) em 2008, consideram como “grupos domésticos”. Tais “grupos domésticos” são formados pela família nuclear,

agregados e afins. Como, por exemplo, a família do Sr. Beto, a casa em que mora foi de sua mãe, já falecida, e hoje na parte dos fundos foi construída outra casa onde mora sua filha, o esposo e suas netas, na casa vive um filho casado com sua esposa e filhos e ainda os solteiros.

Nas narrativas foi dado um acento singular ao centro comunitário que aparece na memória coletiva, como o *rodão de fogo*, lugar onde se faziam os rituais, dabucuri[18] e as festas. Segundo Dias (2008), a existência da capela, centro comunitário, comércio, isto é, a estrutura do bairro se assemelha a organização das comunidades do Rio Negro.

Em proporções menores, nas comunidades também encontramos esse modelo de organização estrutural, os mesmos tipos de eventos e a estreita relação dessa lógica com os poderes público municipal e econômico dos comerciantes. Nesse sentido, os bairros do centro urbanizado de Santa Isabel podem ser considerados como grandes comunidades. Essas semel - hanças no modo de organização social entre comunidades indígenas e bairros indígenas da sede urbana e sua relação com o poder público e econômico já foram anteriormente observadas na região do rio Uaupés, no distrito de Iauaretê (São Gabriel da Cachoeira) por Andrello (2006). (Dias, 2008: 19-20)

Apesar das semelhanças a perspectiva apresentada por Andrello (2006), ao retratar o Distrito de Iauaretê traz elementos que não percebi ao longo do período de campo em Santa Isabel do Rio Negro, que diz respeito à questão das lideranças e, da própria dinâmica das comunidades/bairros onde as decisões são tomadas de forma coletiva. Esse autor apresenta a organização de pautas para as reuniões e são documentadas em atas, há um conjunto de ações pensa - das coletivamente, até estatuto as comunidades/bairros possuem. A dinâmica dos bairros em Iauaretê pode ser aproximada da memória dos moradores antigos do bairro Santa Inês, com relação ao *povoado*. Eles recordam do pre - sidente do bairro, da união, enfim, um pouco da dinâmica vivenciada como

18 Amplamente conhecidos na literatura etnográfica por seu nome na língua geral ama - zônica (nheengatu), os chamados dabucuris são, por assim dizer, o evento chave da esfera político-ritual e consistem em cerimônias de oferecimento de alimentos ou itens artesanais especializados e associados a grupos específicos. Constituem episódios que se encadeiam ao longo do tempo, em ciclos de prestações e contraprestações envolvendo principalmente clãs aliados pertencentes a grupos exogâmicos patrilineares distintos (Tukano, Desana, Baniwa, Pira-Tapuia etc.), muito embora ocorram também entre clãs agnáticos hierarquicamente classificados no interior de um mesmo grupo exogâmico e, até mesmo, no interior de um grupo local, em geral formado por homens de um mesmo patri-clã casados com mulheres oriundas de grupos exogâmicos diferen - tes residindo virilocalmente. Nesse último caso, um dabucuri pode ser oferecido pelos homens às mulheres ou às pessoas mais velhas do grupo local (ANDRELO, 2010: 8-9).

nas comunidades de Iauaretê. Como afirmou a Sra. Vera: “o Sr. Carlos, foi o

primeiro presidente do povoado, e ficou por muitos anos”. Sr. Tom afirma ainda: “foram os padres que organizaram para ter um presidente no povoado, um chefe dos índios”. Atualmente ainda existe a figura do presidente de bairro mais a dinâmica é outra. Os momentos coletivos, reuniões, se restringem as atividades como o festival de quadrilha, campeonatos que agregam os inte - ressados, isto é, os participantes, de modo particular os jovens. E as ativida - des religiosas, por exemplo, a festa da padroeira que mobiliza a maioria dos moradores. Nesse sentido, creio que existem distinções e distanciamentos a serem consideradas entre as comunidades/bairros em Iauaretê e os bairros em Santa Isabel do Rio Negro, mesmo que a na ACIMRN, os bairros sejam considerados comunidades.

Semelhanças e divergências a parte entre bairros de São Gabriel da Cacho - eira e as comunidades de Iauaretê com relação à Santa Isabel do Rio Negro; proponho a partir das narrativas dos pais e avós dos *adolescentes e jovens indígenas*, adentrar um pouco na trajetória dessas pessoas mediadas por esse lugar, o bairro Santa Inês. Espero que através das narrativas eles expressem um pouco de suas memórias sobre o *povoado*, no intuito de produzir um processo de aproximação do lugar, em que nasceram, cresceram e vivem esses sujeitos .

As memórias, entre o passado e o presente

Os *adolescentes e jovens indígenas* trazem na memória os momentos em que aconteciam as festas tradicionais no *povoado*. Memórias que são ativadas quase como para manifestar algo que emerge enquanto identidade do lugar. As lembranças acabam por construir a representação e a identidade do *povoado* , bairro Santa Inês.

Eu lembro que antes de ter a capela tinha o clube das mães, lembro que tinha uma feirinha, lá onde tem a caixa d’água. Lembro que era bem movimentado, onde as famílias podiam vender seu beiju, peixe. A minha mãe tinha até um que a gente ia vender beiju lá mesmo. Era bem assim movimentada, o povo vendia suas frutas. O campo de futebol quando tinha a festa da padroeira do nosso bairro era bem movimentado. Antes era bem unido, o nosso bairro era bem movimentado. Talvez, por isso, os outros tinham raiva, sempre chamavam de povoado, por causa dessa união. Quando eles falavam povoado, eles queriam tipo rebaixar. Ah! É do povoado! (tom pejorativo). Mas aí eles colocavam sim do povoado, mas também do bairro Santa Inês. Acredito que antes era visto mais como ou família que veio do alto, Tukano e outras etnias. Talvez seja por isso

que outros querendo se “achar mais” (no sentido de ser melhor/superior) rebaixavam como povoado. Hoje, os governantes abandonaram o bairro, o campo de futebol... Antes tinha o rodão de fogo. Funcionava a catequese e outras pastorais. Hoje, eu vejo que estão tentando resgatar. Tinha as festas tradicionais no rodão de fogo, eu cheguei a participar as crianças dançavam o tangará. Agente via os adultos dançando na festa da padroeira o gambá, a festa do mascarado. A festa do gambá e dos mascarados ainda tem hoje. Sempre na semana que é das festividades de Santa Inês ainda eles fazem, da fogueira. Abebida que eles fazem é a batida, suco de fruta e álcool. Mas hoje também a Igreja proibiu a questão da bebida alcóolica e é mais refri - gerante. Os que dançam são os que fazem promessas. Os juízes dos mas - tros, os mordomos. Eles chamam mordomos, aqueles que pedem alguma graça a Santa Inês, aí todo ano eles colocam o nome pra eles poderem ser mordomos da festa seguinte. Os que dançam mascarados são os homens. As máscaras são eles que fazem, usam uma roupa diferente pra que as pessoas não reconheçam. Eles dançam em volta da fogueira e quem tiver perto no caso eles vão surrando. Eles não deixam encostar. (Joana, 2014) Quanto à organização do bairro a jovem Joana lembra as instituições pre - sentes e a organização das ruas que no bairro,

tem a ACIMRN, tem o centro comunitário do bairro, é mais para as reu - niões e a festa de Santa Inês em Janeiro. Tem a capela de Santa Inês. Tem uma creche Taína Mirim. Tem um comércio Santa Inês do Teixeira. Tem o campo de futebol e uma praça inacabada. Tem o cemitério. Tem o Secoya que é para os Yanomami. As ruas principais Duque de Caxias, Rui Barbosa, e intercala com Laura Vicuña, Mazzarelo, rua da Amizade. (Joana, 2014) A vida no bairro é dinâmica, ao mesmo tempo em que os entrevistados afirmam que muito já se perdeu ainda trazem presente espaços e rituais que continuam fazendo parte de suas vidas. Como é o caso dos rituais presentes na festa da padroeira como a dança do tangará e os mascarados. A presença das línguas indígenas, pois alguns idosos que ainda se comunicam na língua Tukano e Nheengatú e a presença de alguns rituais de benzimento e resguardo durante a primeira menstruação das meninas. Como afirmou Manoel: Agora são poucos os rituais, se dá mais com as meninas é quando eles ficam moças. São poucas que o rezador vai na casa pra benzer a menina. E ela tem...E hoje em Santa Isabel tem mais rituais para as meninas que dos homens. Hoje dentro de Santa Isabel elas têm essa passagem. Dentro da sua casa ela tem essa passagem. Ela fica de resguardo. Fica um tempo

até começar andar, ela passar a comer e outras coisas. É eu vi isso com minhas irmãs. Eu percebo isso nas meninas que ficam moça, que tem toda a instrução da mãe. Que tem momento de conversa tem algumas velhas que indicam o modo da vida adulta, né. Que já é muito diferente daquilo que elas viveram que hoje é muito diferente. E essas meninas elas não... São poucas as que resguardam essa questão de menina pra moça. (Manoel, 2014)

Quanto ao ritual das meninas, a jovem Joana também afirmou: "tem algu - mas famílias que ainda fazem, de ficar em casa de comer algumas coisas benzidas. Algumas famílias sim".

A *roça*19 como parte do cotidiano aprece na fala dos jovens.

Os pais vão para os sítios, uns acompanham seus pais ou seus avós, outros ficam em casa mesmo. Cada um tem um pouco de trabalho, seja nas suas roças, ou seja, na prefeitura. É um bairro tranquilo. As crianças vão pra escolas, os jovens. (Joana, 2014)

A *roça* é o espaço social dos mais velhos. Destaca-se ainda no universo do trabalho aqueles que são funcionários da prefeitura e também ligados ao governo do Estado, sobretudo, nas escolas e algumas poucas empre - sas como os correios, Bradesco, Companhia Energética do Amazonas (CEAM), Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), Delegacia de polí - cia, a representação da Trip/Azul20 e o comércio local. Tais instituições empregam poucas pessoas e os demais vivem da pesca e de suas *roças* **.**

Quem tem a roça mais perto vai a pé. Mas agora a prefeitura tem um trans - porte que passa às 5h e leva para as roças mais distantes. As famílias tem roça na estrada do aeroporto e na estrada do Tibahá. As pessoas pescam para as famílias. (Joana, 2014)

Além da roça a atividade da pesca é realizada pelas famílias, pois o pescado faz parte da alimentação local. Segundo o jovem Manoel, os jovens que não estudam e nem trabalham são os que estão, mas disponíveis na família para sair para pescar.

19 De acordo com Almeida (2006), mais que uma atividade, a roça expressa

uma maneira de viver, um modo de fazer e ser. Trata-se de um componente fundamental do universo familiar e social que possibilita compreender um estilo de vida ou um modo de existir.

20 No segundo semestre de 2014, a empresa aérea Trip/Azul parou de atender o município de Santa Isabel do Rio Negro.

Relação do espaço social, bairro com as chamadas cacetadas

Ao narrarem sobre a dinamicidade dos confrontos/conflitos vivenciados pelos jovens em Santa Isabel do Rio Negro, as chamadas *cacetadas*, o bairro Santa Inês aparece destacado quanto à violência. Segundo os jovens do bairro eles são vítimas de preconceito, Joana afirma: “Hoje ser do Santa Inês é ser violento”.

Essa visão estigmatizada dos jovens do bairro parece está ligada a questão da “origem” dos moradores, pois a expressão: *povoado***,** remonta a ideia que o Santa Inês era o lugar onde moravam os índios. Como afirma Manoel:

A frente de Santa Isabel e o povoado que é o Santa Inês. Porque no Santa Inês são muitos aqueles que vieram de comunidade, que vieram do alto rio Negro. Lá são famílias mais indígenas, mais tradicionais. (Manoel, 2014) ASra. Cristina ao tratar dessa questão trouxe em sua fala que os jovens que nasceram ou moram neste bairro são e/ou estão de alguma forma “marcados”, ou como ela afirma: “são sempre acusados de iniciar as brigas”. Sua fala retrata a situação de seu neto, que sempre é acusado de envolvimento nos conflitos que acontecem, sobretudo nas festas. Sofrem algo como um efeito de lugar , como afirma Bourdieu (1997). Ficam marcados pelo estigma de que são vio - lentos, sobretudo, àqueles que andam em grupos e saem à noite para as festas. Marcados por serem considerados do lugar dos índios. Algo que se aproxima da narrativa de Norbert Elias no livro: Os Estabelecidos e os *Outsiders* (2000), referindo-se aos jovens do loteamento, considerados violentos e desordeiros. Assim, colocando no papel de “mau exemplo” um grupo estigmatizado como socialmente inferior e desprezível, associavam-se à inferioridade social os “maus impulsos” que os jovens pudessem ter. Opalco dos confli - tos e tensões psicológicos individuais era ligado aos dos conflitos e tensões sociais. (Elias, 2000:149)

Os avós do adolescente Boni afirmaram que: “já faz muito tempo que os jovens brigam”. O bisavô afirmou: “acho que é coisa de uns vinte anos”. E afirmam que o problema é que os jovens não brigam com as mãos, eles usam terçados, paus. Sra. Cristina, disse:

A sede aqui do bairro foi construída pelo delegado, e ele construiu para evitar que os jovens daqui encontrassem com os jovens de lá. E deu certo por um tempo diminui as brigas. (Sra. Cristina, 2014)

O que se destaca como diferencial, é que a ideia de *povoado* e *centro* se amplia, e em terminados momentos o *povoado* envolvem outros bairros, o mesmo ocorrendo com a ideia de *centro*, que se constitui em oposição ao *povo - ado* ou vice-versa. Para além, dessa questão dos conflitos entre os *adolescentes e jovens*, conhecido como *cacetadas*, que aponto como um dos “problemas sociais” enfrentados; ou melhor, apresentado pelos entrevistados como um “problema social”, ao se reportarem a questão da juventude em Santa Isabel do Rio Negro. Sobre as *cacetadas* há divergências quanto à existência das mesmas para uns é algo antigo e para outros é coisa recente, segundo eles. Sr. Tom diz: Antes não era assim. Agora é perigoso. As pessoas dizem que os jovens do Santa Inês são perigosos, mas a verdade é que os jovens de lá é que ficam atacando os jovens daqui.

Ainda sobre esse assunto a sra. Cristina trouxe em sua fala a preocupação de avó e mãe:

A gente tem demais preocupação com eles porque tem festa, eles vão pra festa. Qualquer coisinha já jogam para cima dele, ele que começou a briga. Aí a gente não sabe. Agente não sai pra andar pela festa com ele. Outro dia ele chegou todo machucado. Jogaram lata de cerveja e partiu aqui perto do olho dele. A gente conversa muito com ele, com a mãe dele. Minha filha não adiante dizer eu vou me vingar. Tem que ter calma pra não ter inimi - zade com as pessoas. A gente fala muito com ele mais ele é teimoso. Ele sai sempre com os colegas. Ele disse que esse que jogaram a garrafa nele, porque o tio dele é guarda lá no Evilázio, ele disse que ele estava dançando. Eles queriam acertar no meu sobrinho, mas como ele é mais alto pegou nele. Eu crio ele desde bebezinho, desde três meses. Semana passada ele desceu e os meninos lá de baixo estavam com o terçado querendo cortar ele. Aí ligaram pra polícia e a polícia veio aí disseram: o quê

que o I. está aprontando dessa vez. Olha, eu não sei por que eu tô doente aqui. Aí essa daqui chegou e disse quem começou foi eles. Aí eles disseram quando acontecer essas coisas vocês queixam. Aí minha irmã disse é porque eles estavam pegando o terçado. Porque que eles não disseram nós estávamos pegando o terçado porque que não disseram? Eram os meninos da rua da beira. Ele já foi preso. (Sra. Cristina, 2014)

Neste ponto a mãe do jovem Noel diz a mesma coisa, “mesmo que ele não tenha feito nada, jogavam a culpa nele”. Mesmo existindo uma posição de defesa das mães com relação aos filhos há uma sintonia com a ideia de estig - matização dos *adolescentes e jovens*. Retornando ao texto de Elias (2000),

os adolescentes e jovens parecem não ter chance de se divertir, há uma não satisfação que acaba provocando reações agressivas.

Depois da escola ou do trabalho, os primeiros costumavam reunir-se por algum tempo em pequenos grupos perto de casa. Vez por outra, podia-se vê-los jogando uma partida de futebol. A maioria parecia ficar parada ou andando a esmo, como quem esperasse ver algo acontecer, sem saber muito bem para quê. Às vezes, a tensão explodia e eles provocavam um acontecimento – começavam um briga, arranjavam uma namorada ou promoviam uma “baderna”. Ficavam entregues a seus próprios recursos, cheios de energia e quase sem ter como emprega-la de um modo que lhes pudesse ser agradável. A maioria parecia sofrer de uma escassez absoluta de oportunidades de diversão, não sabendo o que fazer com as horas de folga depois da escola ou do trabalho. (Elias, 2000:140)

Essa escassez de oportunidade de diversão parece ser um motivador das ações agressivas provocadas por esses *sujeitos*. Algo que não se restringe ao bairro Santa Inês, mas que pode ser identificado como uma carência vivida pelos *adolescentes jovens* de Santa Isabel do Rio Negro. A defesa das mães e avós retrata a fragilidade desse processo, elas sabem que seus filhos e netos não são violentos. Classificação esta carregada de estereótipo, mas também, não conseguem explicar o porquê de suas atitudes e chegaram a atos extremos, como afirma a mãe de Noel: “Eu mandei prendê-lo, porque não aguentava mais”. Há toda uma pressão sobre a família desses *adolescentes e jovens*, para que tomem uma atitude. Apresença dos mesmos é sempre provocadora. Provo - cam como diz Elias baderna, que em Santa Isabel são chamadas de *cacetadas* **.** Além das

cacetadas existe uma dinâmica cotidiana que envolve as crian - ças, adolescentes e jovens do bairro. Logo cedo muitas crianças e adoles - centes saem uniformizados em direção as escolas, como já mencionado. A concentração de adolescentes e jovens na Escola Municipal Tenente Brigadeiro Eduardo Gomes, pois lá funciona o fundamental completo, isto é, até o 9º ano e na Escola Estadual Padre José Schneider, única escola de ensino médio do município. Com pouca movimentação na rua, o lugar procurado por algumas crianças e adolescentes pela manhã é o oratório. Fiquei algumas manhãs no prédio da missão salesiana e devido à proximidade ao bairro Santa Inês e percebi que muitas crianças, adolescentes e jovens desse bairro participam das brincadeiras e jogos.

No oratório eles brincam de pebolim, pingue-pongue, sinuca, futsal, fute - bol, vôlei, entre outros. Existe uma rádio que os jovens voluntários animam, com músicas diversas e mensagens, os membros do grupo da Pastoral da

Juventude (PJ) e que também participam do DEJI, são os locutores dessa rádio. No oratório encontram-se jovens de todos os bairros da cidade. É o espaço mais utilizado para diversão na cidade. É um espaço "neutro", onde todos podem entrar, independe do lugar onde moram. Os salesianos controlam para evitar os possíveis confrontos entre os adolescentes e jovens. E pelo que pude observar os grupos respeitam esse espaço. A concentração maior é de meninos. As meninas menores vão para brincar e as adolescentes aproveitam para as paqueras.

Voltando para o bairro no final da tarde percebe-se uma movimentação maior nas ruas. Percebi grupos de meninas conversando sentadas no asfalto perto de suas casas. Muitos tomando banho no rio. Notei que durante a semana a dinâmica da vida no bairro parece se concentrar mais no interno das casas, e nos espaços coletivos como a escola, o oratório, a praia, o campo de futebol. Quando está acontecendo algum campeonato, há uma movimentação maior, sobretudo, dos adolescentes e jovens. É possível vê-los nos treinos nos campos de futebol e nas quadras.

Os membros dos *grupos de amigos* são mais arredios. Quando estão sozi - nhos, vão para o oratório e de lá saem juntos. Um dia enquanto conversava com os adolescentes Davi e Boni, um grupo passou por nós, seguindo à dire - ção do rio. O adolescente Boni me disse: "Olha você tem que conversar com eles". Esses

grupos que seguem para o rio em determinados momentos do dia, algumas vezes se reúnem para consumir drogas ilícitas.

À noite além do oratório, os jovens costumam ficar conversando na praça em frente à Prefeitura. Porém, os lugares estão definidos, os bancos que o pessoal do Santa Inês pode sentar e/ou costuma sentar-se e os outros. Os jovens não souberam me dizer quem e/ou quando essa regra dos “bancos da praça” foi definida, mas é assim. Há uma pequena movimentação pelas lanchonetes e na praça próxima ao porto da cidade.

Durante a semana a cidade praticamente não tem movimentação à noite, além das escolas, pessoas que fazem caminhada e/ou correm. Nos finais de semana há uma movimentação maior, entre missas, e as festas que começam a bombar,21 como eles dizem depois da meia noite. A cidade fica muito movi - mentada quando tem jogos, seja no campo de futebol, que mesmo debaixo de sol de 40º graus, fica cheio de pessoas, com um festival de sombrinhas de diversas cores. E como disse adolescente Davi: “Quando o Santa Inês está disputando com outro bairro é como se fosse a II Guerra Mundial”. As pessoas se reúnem e torcem com muita energia.

21 A expressão significa: fazer sucesso, no caso indica o momento em que há uma grande concentração de pessoas.

Os adolescentes e jovens que trabalham saem cedo. Alguns como a jovem Joana só trabalham em um período, portanto, pela manhã ficam em casa. No caso dela ela fica no oratório como voluntária no período da manhã. Quem fica em casa ajuda nos afazeres domésticos, arruma a casa, faz comida, lava roupa e louças. Poucos *adolescentes e jovens indígenas* vão ajudar os pais e/ou avós na *roça*. Alguns me disseram que vão à *roça* nos finais de semana, devido à escola. Outros jovens e a própria Joana afirmou: “É muito difícil eu ir à roça”. No domingo na missa da noite há uma considerável concentração de ado - lescentes e jovens. Pude observar por diversas vezes que de todos os bairros confluem para a Igreja, muitos jovens, sempre muito bem arrumados. Parece- me que para além da questão religiosa, a missa da noite é também um lugar de encontro, paqueras e pós-missa, também *rola22* namoros.

Quanto à festa os jovens do bairro Santa Inês não costumam ir ao *bolerão* , que

fica no bairro, segundo eles é só para os velhos.23 Entre os lugares mais frequentados está o “Espaço Fama”. As festas acontecem nos finais de semana, sobretudo sexta e sábados e em vésperas de feriado. O consumo de bebida alcóolica é intenso e quase sempre ocorrem desentendimentos, que podem culminar em *cacetadas*. Ao longo da semana em nenhuma de minhas entra - das em campo encontrei *adolescentes e jovens indígenas* consumindo bebida alcóolica, o que pode justificar a concentração de ocorrência de *cacetadas* somente aos fins de semana.

O lugar de origem: entre o estigma e a identidade étnica

O propósito desse texto foi tentar apresentar o *povoado*, enquanto espaço social a partir do qual se constroem representações sobre os moradores e suas origens. Obairro Santa Inês, acabou por me provocar, enquanto lugar com uma especificidade bem definida na representação das pessoas que vivem na cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Nas diversas etapas da pesquisa esse bairro apareceu na fala dos entrevistados como certa regularidade. Ao conversar com moradores do bairro, pude confirmar que há realmente algo de singular ligado à memória dos primeiros moradores. Essa memória é compartilhada, também pelos mais jovens.

Ter nascido no *povoado*, ser morador do bairro Santa Inês, traz consigo uma marca singularizada. Pois, remonta a questão da identidade étnica, aciona a memória coletiva dos primeiros moradores, fundadores do *povoado*. Lá é o

22 Gíria utilizada pelos jovens para dizer que acontece algo, no caso namoros.
23 Pessoas idosas.

“lugar dos índios”. Nesta expressão leia-se, lugar do povo do Alto Rio Negro, bairro “mais índio da cidade”. Ser da região do Alto Rio Negro traz essa singu - laridade, parece garantir a indianidade,24 não tão presente no Médio Rio Negro. Por trás da expressão, *povoado,* está contido, tanto uma visão preconcei - tuosa, estigmatizante que entende como negativa a identidade indígena e/ou tenta negá-la. Ao mesmo tempo em que fundamenta a luta pelo direito ao reconhecimento da diferença, para àqueles que assumem suas identidades étnicas. Essa *distinção* é marcada por outra expressão: lá do Alto,25 que agrega um caráter distintivo. Ser do Médio Rio Negro parece ressaltar o não ser tão índio. O que acentua a

distinção, de que os índios do Alto são “mais índios”. Em contra partida os que se assumem como Baré consideram-se os índios do lugar. Oque para muitos significa “não ser mais índio”. Segundo o Sr. Beto foi o processo de contato com os não índios e a imposição da Língua Nheengatú que fez com que os indígenas, Tukano, Dessana e outros que viviam nessa região se identificarem como Baré.

Diante dessas controversas foram se constituindo outras *distinções* que foram sendo assumidas pelos mais jovens, como por exemplo, os *grupos de amigos*. Ser do *povoado* passa a ser um distintivo para esses grupos, o que parece agregar poder, força e acentua a rivalidade com relação aos grupos do *centro.* O grupo causa um impacto ao chegar nesses espaços. E por parte das pessoas já existe uma expectativa negativa que é acionada com a presença deles. O que parece ressaltar o processo de estigmatização apresentado. Enfim, a dinâmica presente na vida das pessoas, moradores do bairro, o “jeito de ser”, as relações estabelecidas, tudo conflui para a criação de um espaço social, um lugar que agrega diferenças e gera distinções. As memórias sobre o antigo *povoado* reforça a representação coletiva sobre o lugar. Por exemplo, o *rodão de fogo* não existe mais, porém, algo dos rituais vivenciado nele, ainda permanece nas manifestações rituais presente na festa da padro - eira do Bairro. E ele enquanto espaço social permanece vivo na memória dos antigos moradores e de muitos jovens. O que aciona a imagem do *povoado*, e as tradições vividas a partir desse espaço social. Mesmo que no cotidiano das pessoas pouco resta da experiência comunitária.

As famílias atualmente vivem de forma mais individualizada. São poucas as iniciativas coletivas vivenciadas pelos moradores. Mais os relatos direcio - nam para algo vivo e dinâmico a memória das pessoas, sobretudo, muito pre - sente no discurso dos pais e avós, que de alguma forma vai sendo atualizando

24 O ser indígena.

25 Ter nascido na região geográfica, Alto Rio Negro.

entre os mais jovens. A ideia/sentimento de pertencimento ao *povoado*, que em minha opinião vai sendo reatualizada, sobretudo, no discurso dos *ado - lescentes e jovens indígenas* que assumem a posição política, ao assumirem suas identidades étnicas.

Nesse sentido a ideia de *povoado* sofre uma ressignificação, pois o que era tomado como algo “pejorativo” é ressignificado e agrega valor, na perspec - tiva de assumir a diferença como critério de autoafirmação. No processo de construção do discurso que constitui os *adolescentes e jovens* como *sujeitos* políticos em particular no Médio Rio Negro, em Santa Isabel do Rio Negro é algo singular “ser” do bairro Santa Inês, o antigo *povoado* .

O lugar, o bairro, o espaço social considerado a partir de um conjunto de diferentes trajetórias que de alguma forma se aglutinam torna visível um conjunto de identidades e/ou uma identidade coletiva, “lugar de índio”. Porém, não sei até que ponto essa relação entre as individualidades e a expressão de uma coletividade é algo controlado por esses *sujeitos*. Talvez o conceito de *situação histórica*, possa ajudar a pensar esse “cenário”, a partir da posição que os moradores vão assumindo ao longo de suas trajetórias. No sentido da posição social que cada *sujeito* assume e como se relaciona com esse lugar no que tange a dinâmica do pertencimento.

O*povoado*, dessa forma apresenta-se como lugar que aglutina trajetórias e evidencia identidades. É preciso considerar que as especificidades das trajetó - rias produzem um processo de identificação que se expressa também em sua forma negativa/pejorativa. Em particular refiro-me aos membros dos *grupos de amigos* estigmatizados como “violentos”.

Obairro também destaca-se com outros tipos de reação, estou considerando o processo de mobilização étnica vivenciado pelos adolescentes e jovens que assumiram suas identidades éticas como possibilidade de articulação política a partir do envolvimento com movimento indígena, no caso, a ACIMRN, através do DEJI e a PJ. Esse processo de mobilização parece ter relação com a experiência do coletivo, a ideia de “origem” que perpassa a representação que esses sujeitos fazem de si mesmos e que de alguma forma está contida no pertencimento ao povoado. Esse lugar parece demarcar a “fisionomia étnica” (Almeida, 2008) à cidade de Santa Isabel do Rio Negro e acaba por reforçar o processo de consciência da diferença enquanto condição para que esses sujeitos firmem seus compromissos em torno de uma identidade coletiva, *adolescentes e jovens indígenas* do Rio Negro. Esse processo de mobilização étnica se constrói a partir da ideia de pertencimento e de autoafirmação de uma identidade coletiva, que parece ser reforçada por um lugar comum idealizado como o “lugar de origem”, nesse caso, o *povoado* .

Considerações finais

Aproposição desse texto foi situar a questão índios na cidade, tendo como referência uma situação social específica, o processo de mobilização política dos *adolescentes e Jovens indígenas* na região do Médio Rio Negro. Pensar as relações sociais a partir da experiência que esses sujeitos vivenciam na cidade. Os desafios enfrentados a partir da busca de reafirmação da identidade étnica, o ser índio, em um espaço social, a cidade, que historicamente nega essa identidade, e que produz um processo de estigmatização desses sujeitos. Oprocesso de autoafirmação das identidades étnicas, se afirma num contexto de resistência, a partir da mobilização social desses sujeitos, ancorado no movimento indígena a partir da ACMIRN. A luta por políticas públicas para os *adolescentes e jovens indígenas* dá concretude ao grupo que representa essa categoria. Assim como, de forma paralela, tida como desviante, assumindo o viés da rebeldia e da provocação à ordem estabelecida nos centros urbanos, os adolescentes e jovens, os *grupos de amigos*, chamados *galerosos*, também se manifestam, e aparecem nos discursos como desafios e/ou "problema" de ordem social, o que reforça as reivindicações em torno de Políticas públicas para a juventude, de modo particular está na pauta do movimento de *adoles - centes e jovens indígenas* politicamente organizados.

A guisa de conclusão destaco que a presença indígena nas cidades Ama - zônicas, apresenta desafios no que tange a questão de políticas públicas espe - cíficas que possam garantir dignidade, e qualidade de vida dos indígenas que vivem na cidade. Destaco os *adolescentes e jovens indígenas* que vivem situações de risco social e que aparecem nos discursos do movimento indígena como grandes desafios a serem enfrentados.

Referências

Almeida, A. W.B. 2001 "Linchamentos: Atos de 'justiça camponesa" entre a "Humani - zação da Penalidade" e a "Desumanização Indígena" em Grupioni, L. D.; Vidal, L.; Fischmann, R. (orgs.) *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de res - peito e solidariedade* (São Paulo: Edusp). Almeida, A. W. B. 2004 "Amazônia: a dimensão política dos "conhecimentos tradicionais" como fator essencial de tran - sição econômica – pontos resumidos para

uma discussão” em *Estudos Amazônicos Somanlu*, (Manaus) Nº 1, janeiro-fevereiro. Almeida, A. W. B. 2006 “Identidades, terri - tórios e movimentos sociais na Pan-Ama - zônia” em Marin, R. E. A.; Almeida, A. W. B. *Populações Tradicionais: Questões de Terra na Pan-Amazônia* (Belém: Associa - ção de Universidades Amazônicas). Almeida, A. W. B. 2008 *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “catanhais do povo”, faxinais e fundos de*

pasto: terras tradicionalmente ocupadas (Manaus: PGSA-UFAM).

Almeida, A. W. B. 2013 “Os movimentos indígenas e a autoconsciência cultural: diversidade linguística e identidade cole - tiva” em Almeida, A. W. B. ; Sheilla, B. D.; Marin, R. E. A. 2011 (orgs.) *Patrimônio cultural*: *identidades coletivas e reivindi - cações* (Manaus: UEA Edições; PGSA/ PPGAS – UFAM).

Almeida, A. W. B.; Farias Júnior, E. 2010 *Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro* (Manaus: UEA edi - ções).

Almeida, A. W. B.; Farias Júnior, E. 2013 Junior, E. A. F. (orgs) “Povos e Comunida - des Tradicionais Nova Cartografia Social – Livros, Mapas, Catálogos, Fascículos, Sim - pósios, Vídeos” (Manaus: UEA Edições). Almeida, A. W. B.; Santos, G. S. (orgs.) 2008 *Estigmatização e Território: mapeamento social dos indígenas em Manaus* (Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Ama - zônia/Universidade Federal do Amazonas). Andrello, G. 2006 *Cidade do Índio, transfor - mações e cotidiano emIauaretê* (São Paulo: Ed. UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI). Bourdieu, P. 1975 *A reprodução, elemen - tos para uma teoria do sistema de ensino* (Petrópolis: Editora Vozes).

Bourdieu, P. 1993 Questões de sociologia (Rio de Janeiro: Marco Zero).

Bourdieu, P. 1997 (org.) *A miséria do mundo* (Petrópolis: Vozes).

Bourdieu, P. 1998 *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar).

Bourdieu, P. 2002 *O poder simbólico* (Rio de Janeiro: Bertrand).

Bourdieu, P. 2004 *Coisas Ditas* (São Paulo: Brasiliense).

Bourdieu, P. 2008 *A distinção: crítica social do julgamento* (São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk).

Bourdieu, P. 2011 *Razões práticas: Sobre a teoria da ação* (Campinas: Papiros). BRASIL2011 "Estatuto da Criança e do Ado - lescente" em *Lei n. 8.069* de 13 de julho de 1990. (Brasília: Câmara dos Deputados). BRASIL2013 "Estatutos da Juventude. *Lei n. 12.852*, de 5 de Agosto de 2013" (Brasília). Dias, C. J. (org.) 2008 "Santa Isabel do Rio Negro (AM): situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira" (São Paulo: Instituto Socioambiental; ACIMRN/FOIRN). Foucault, M. 1979 *Microfísica do poder* (Rio de Janeiro: Ed. Graal) Trad. e Org. Roberto Machado.

Foucault, M.1987 *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (Petrópolis: Vozes) Trad. Raquel Ramalhete.

Foucault, M. 1999 *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)* (São Paulo: Martins Fontes).

Foucault, M. 2007 *As palavras e as coisas* (São Paulo: Martins Fontes).

Foucault, M. 2011 "A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pro - nunciada em 2 de dezembro de 1970" (São Paulo: Ed. Loyola) Trad. Fraga de Almeida Sampaio.

Lasmar, C. 2005 *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro* (São Paulo: Ed. UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI).

Lasmar, C. 2008 "Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no Alto Rio Negro" em *Mana* Nº 1(2), p. 14. Maximiano, C. A. 2010 "Juventude indígena: violência e conflitos em São Gabriel da Cachoeira-AM". em Almeida, A; Wagner,

B.; Farias júnior, E. A, (orgs.) em: *Mobili - zações étnicas e transformações sociais no Rio Negro* (Manaus: UEA Edições). Maximiano, C. A.; Meneses, E. S. 2009 "Adolescentes e Jovens indígenas do Alto Rio Negro" em Maximiano,

C. A.; Mene - ses, E. S. 2009 *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia* (Manaus: UEA Edi - ções).

Elias, N. 2001 *A sociedade de corte: inves - tigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.).

Elias, N. y Scorson, J. L. 2000 *Os estabeleci - dos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comuni - dade* (Rio de Janeiro: Zahar).

Oliveira, J. P. 1988 *O nosso Governo, os Ticuna e o Regime Tutelar* (São Paulo: Marco Zero).

Oliveira, J. P. 2008 “A fronteira e seus cená - rios: narrativas e imagens sobre a Amazô - nia” em Noranha, N. M.; Athias, R. *Ciên - cias e saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gênero e etnias* (Recife: Universidade Federal de Pernambuco). Oliveira, J. P. 2009 “Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia” em *Cadernos do Leme* (Campina Grande), Nº 1(1), janeiro-junho. Peres, S. 2013 *Apolítica da Identidade: Asso - ciativismo e Movimento Indígena no Rio Negro* (Manaus: Valer).

Mujeres quechuas y aymaras provenientes de Bolivia, salud reproductiva y agencia en contextos restrictivos de acceso al sistema sanitario en Córdoba y Comodoro Rivadavia (Argentina)

Brígida Baeza y Lila Aizenberg***

Introducción

En la actualidad, la problemática de la salud reproductiva y la migra -

ción merecen particular atención, tomando en cuenta el alto grado de feminización que caracteriza a la población migrante latinoame - ricana, la elevada proporción de las mujeres migrantes en edad reproductiva y el desafío que implica para los servicios sanitarios de los países receptores garantizar las condiciones para satisfacer esta demanda. Nuestra investigación tiene como objetivo llenar los vacíos existentes –sobre todo en Argentina– en torno al

impacto que genera la migración sobre la salud reproductiva desde la perspectiva de migrantes bolivianas –provenientes en su mayor parte del sector rural–, y de los proveedores de salud que tienen contacto con ellas en las ciudades de destino. Además de contribuir a los estudios de la región latinoa - mericana, por contemplar las problemáticas en torno a la población indígena femenina de migraciones sur-sur, siendo que generalmente prevalecen los estudios norte-sur sobre población masculina no indígena.

América Latina fue la primera región del mundo en desarrollo en alcanzar el record de paridad entre el número de varones y mujeres (Martínez Pizarro, 2003). Las variaciones de los flujos según género tienen una estrecha rela - ción con el grado de complementariedad entre la situación de los mercados de trabajo de los países, la demanda laboral en actividades de servicios, los efectos de las redes sociales y las modalidades de la reunificación familiar (Martínez Pizarro *et al.*, 2014). A ello se suman las oportunidades laborales generadas en algunos países latinoamericanos, en donde han surgido nichos

* Dra. en Antropología, Investigadora Adjunta del CONICET, Prof. Asociada UNPSJB; Argentina. Correo electrónico: brigida_baeza@hotmail.com.

** Ph.D en Sociología; Investigadora del CONICET-CIECS-UNC; Argentina. Correo elec - trónico: lilaaizen@hotmail.com.

específicos que atraen flujos laborales con calificaciones y características determinadas, dando lugar a lo que Saskia Sassen ha señalado como la cone - xión entre las necesidades de las ciudades globales de contar con mano de obra a bajo costo y la feminidad de la migración (Sassen, 1998). A pesar de que la migración internacional en América Latina ha contribuido a poner en evidencia a la feminización como una característica saliente de los actuales procesos migratorios, todavía la literatura no ha analizado en profundidad los efectos de la migración sobre la salud de las mujeres. Y tampoco en cómo incide en ellas el proceso migratorio, sobre todo los efectos de la vida urbana en su salud en general y en la sexual y reproductiva en particular. Hasta la década del noventa, la invisibilización de las mujeres migrantes como producto de un análisis realizado desde una perspectiva asociativa, como actor pasivo y acompañante del varón, dejó en un plano secundario los análisis vinculados a las experiencias de las mujeres en los procesos migratorios (Ariza, 2002). No obstante, el

aumento de la participación de las mujeres en los procesos migratorios, la creciente tendencia a incorporar los enfoques de género en las ciencias sociales y la apertura conceptual a la figura de la mujer migrante (Oso, 1998), han llevado a señalar que los procesos migratorios son en sí fenómenos determinados por las relaciones de género (Pessar & Mahler, 2003). Estos enfoques han permitido atender que el género es un principio estructurante de la migración (Ariza, 2000). Más aún, en los últimos años, las ciencias sociales han planteado la necesidad de abordar la intersección dinámica entre los distintos componentes que se encuentran presentes en las estructuras de dominación históricas Stolke (2004). Esto ha conllevado una creciente preo - cupación por las relaciones entre migración, dinámica intrafamiliar, situación de las mujeres, repercusiones de los desplazamientos en los roles de género y resultados migratorios en la calidad de vida de las mujeres, incluido su salud sexual y reproductiva (Mora, 2002). Estos análisis muestran el valor que posee para los estudios migratorios, una perspectiva que tenga en cuenta la interseccionalidad de las dimensiones de género, etnicidad, clase social y origen nacional (Donato *et al.*, 2006). Entre los cuales, también, encontramos a los denominados “Feminismos periféricos”, que se enfocan en comprender cómo se relacionan –o se pueden relacionar– las categorías de sexo, clase y raza –y etnicidad– (Rodríguez, 2011).

Estudios de Naciones Unidas en América Latina, por ejemplo, han señalado que, en comparación con las nativas, las mujeres migrantes presentan mayor cantidad de embarazos no deseados, menor uso de anticonceptivos y más baja propensión a acudir a servicios de salud reproductiva (UNFPA, 2006: 24). En este sentido, se ha colocado a la migración como un factor de riesgo,

mostrando que la confluencia del género, etnia, nacionalidad e indocumen - tación puede conducir a las más extremas violaciones de derechos humanos, incluyendo abusos sexuales, deterioro de la salud reproductiva y amenaza a la integridad física (Martínez Pizarro & Reboiras Finardi, 2010). Hasta el momento, los abordajes académicos desarrollados han puesto el acento en distintas implicancias de la experiencia migratoria latinoamericana sobre la salud reproductiva: la mayor situación de vulnerabilidad y exposición al contagio de enfermedades que padecen las mujeres migrantes a partir de las nuevas condiciones de vida (Acevedo-García, 2007; Goldberg, 2014; Martínez Pizarro & Reboiras Finardi, 2010); las dificultades asociadas al acceso y uso de los sistemas sanitarios (Aizenberg *et al.*, 2015; Cerrutti, 2011; Vázquez Laba

&Párramo Bernal, 2013); los múltiples procesos culturales involucrados en la vinculación con prácticas de atención y comunicación con el personal sanitario (Baeza, 2014; Caggiano, 2005; Jelin *et al.*, 2006), y los procesos de reconocimiento y denegación de derechos a partir de la apertura o restricción legal (Abel &Caggiano, 2006; Caggiano, 2008; Mombello, 2006; Sala, 2002). Este trabajo tiene como objetivo analizar la manera en que las mujeres migrantes bolivianas en las ciudades argentinas de Córdoba y Comodoro Rivadavia, experimentan el cuidado de su salud reproductiva en un contexto de múltiples barreras al sistema sanitario, privilegiando un análisis focalizado en los activos comunitarios que las mujeres despliegan en la experiencia migratoria. Se parte del supuesto conceptual de que las mujeres bolivianas son agentes activos que desarrollan estrategias y construyen prácticas preventivas del cuidado de su salud haciendo uso de las prácticas culturales que trasladan desde sus lugares de origen. Se entiende que las características particulares de la cultura andina, basada en lazos de reciprocidad entre los miembros de la comunidad (Michaux, 2004), así como en un modo particular de entender el proceso de la salud y la enfermedad, ayudan a las mujeres a reducir el impacto de las diferentes barreras a las que se enfrentan por su múltiple pertenencia de clase, étnica, de género y de nacionalidad. Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio, donde nos proponemos abordar hasta qué punto se resignifican saberes, experiencias y prácticas que formaban parte del modo de entender la salud en el lugar de origen. En este trabajo, el concepto de agencia social es un instrumento de análisis para abordar la manera en que las mujeres migrantes enfrentan los obstáculos ligados al cuidado de su salud reproductiva. Según Giddens (1981) la agencia social es la capacidad de transformación que tiene el ser humano sobre su medio ambiente a través de su propia acción.

Adiferencia del principal foco abordado por la literatura hasta el momento, este trabajo, si bien reconoce las barreras que deben enfrentar las mujeres

migrantes bolivianas para el cuidado de su salud, por el contrario, pretende colocar a las mujeres dentro del contexto más amplio donde llevan adelante sus trayectorias vinculadas al proceso de salud-enfermedad-atención, prestando particular atención a cómo se reconstruyen los activos comunitarios propios de la cultura andina en el contexto migratorio, y la manera en que dichos activos impactan sobre su salud reproductiva. Nos interesa iniciar el abordaje a la agencia de las mujeres migrantes que provienen de sectores rurales de Bolivia,

en particular el modo en que enfrentan/asumen/resisten un tipo de atención sanitaria, basado en un punto de vista biomédico e individualizado; que define la salud desde un punto de vista negativo como la ausencia de enfermedad, tomando como punto de vista el funcionamiento normal o pato - lógico del organismo de acuerdo al saber médico. En este caso, la acción que realizan las personas no es explicada dentro de un marco mayor de prácticas y relaciones sociales. En este contexto, el seguimiento de tratamientos médicos, así como sus estados de salud, son observados como un conjunto de decisiones racionales y personales por parte de los profesionales de la salud. Sin embargo, no se reconoce un aspecto clave que se propone considerar en este trabajo y que plantea como eje clave incorporar la noción de agencia social, la cual concibe a las mujeres como agentes sociales y privilegia la capacidad que ellas poseen en la recreación de los saberes transmitidos respecto al autocuidado del cuerpo y las redes comunitarias como fuentes de transmisión étnica y cultural, de conocimiento y de apoyo mutuo para su salud (Anthias, 2006). En contextos de movilidades se activan recuerdos, se olvidan forzadamente, o bien se silencian determinados componentes de la memoria vinculada a cómo cuidar el cuerpo en situaciones de embarazo, o bien en el tránsito del parto o el puerperio. En este sentido, es necesario considerar que la vida urbana también incide en las decisiones personales de autocuidado, acerca de la maternidad, entre otros aspectos donde debemos tener en cuenta también la participación –o no– de sus parejas. Además, las mujeres migrantes no se encuentran en soledad; de modo intersubjetivo se encuentran enlazadas con familiares, paisa - nos, vecinos con quienes comparten vivencias y afectos. Es en esos contextos donde se practica el contar historias, noticias, recuerdos que remiten a lo que quedó en el territorio de origen, donde tiempo y espacio se imbrican de modo complejo y dinámico. En contextos de escucha, de compartir, Trigo sostiene que se vuelve necesaria la materialización espacial de los recuerdos, es en las “tierras de la memoria” (Trigo, 2011: 11), donde las mujeres migrantes encuentran los saberes y conocimientos transmitidos generacionalmente que les permitirán autocuidarse en el transcurso del proceso de embarazo, parto y puerperio. Las posibilidades que ofrece poner en acto los recuerdos, representa

alternativas ante el peso de lo normativo basado en los saberes biomédicos. En distintos contextos e instancias, aquello que estas mujeres no realizaron “correctamente” pueden ser interpretados como descuidos y falta de cuidados.

Mujeres andinas en los sistemas de salud en dos ciudades argentinas

La posibilidad de conocer cómo las mujeres migrantes bolivianas expe - rimentan su salud reproductiva en dos ciudades de Argentina –Córdoba (Córdoba) y Comodoro Rivadavia (Chubut) –, cobra particular relevancia tomando en cuenta las particularidades de la problemática de la migración en la actualidad. A diferencia de lo ocurrido desde finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, cuando Europa era el principal origen de las corrientes migratorias que llegaban al país, a partir de 1980, Argentina pasó a convertirse en un lugar de destino de los migrantes sudamericanos (Pantelides & Moreno, 2009). Si bien la presencia de migrantes de países limítrofes en la Argentina se ubicó siempre entre dos y tres por ciento de la población, en las últimas décadas, sus características se fueron modificando en cuanto a la composición por país de origen, el asentamiento territorial y la conformación por sexo. En la actualidad, la migración de países latinoamericanos hacia Argentina comprende principalmente a personas nacidas en Bolivia, Paraguay, Chile y Perú, que llegaron al país como consecuencia de las desventajosas condiciones económicas en sus países de origen, así como debido a las posibilidades de inserción laboral y al tipo de cambio favorable que se estableció en Argentina desde la década de 1990 (Cerrutti, 2009). La crisis de las economías regio - nales y el proceso de urbanización registrado, han llevado a una importante disminución en el número de migrantes asentados en las zonas de frontera y a un aumento de los migrantes que se fueron a vivir a los grandes centros urbanos, como el de la Ciudad de Córdoba. Y vemos que se profundiza una tendencia en la que se destaca la búsqueda de lugares elegidos por presentar menores fricciones, que aquellos lugares donde el capitalismo ha generado encuentros heterogéneos y desiguales que pueden llevar a nuevas configura - ciones de la cultura y el poder (Tsing, 2005). Así, los “lugares clásicos”, como Buenos Aires, Mendoza, Córdoba, entre otras grandes urbes de Argentina, en ocasiones representan una “primera parada” en un desplazamiento que se extiende a lugares como las ciudades de la Cuenca del Golfo San Jorge, donde se encuentra Comodoro Rivadavia, una ciudad petrolera de mediana escala, donde estos migrantes globalizados parecen encontrar espacios no solo de movilidad socioeconómica esperable para quien migra, sino también una serie

de posibilidades que, por el contexto local y global, les permiten construir lazos donde el territorio es clave para poder explicar las particularidades de los grupos

migrantes quechuas provenientes de Bolivia.

De acuerdo al censo provincial de Córdoba de 2008, la migración boli - viana se concentra en la capital provincial, y en la zona del Gran Córdoba y representa 51% del total de la población de los países limítrofes. La población boliviana en Córdoba ha ocupado espacios de trabajos precarios e informales en nichos laborales vacantes. En el caso de las mujeres bolivianas, la inserción laboral se dio a través de trabajos de horticultura, floricultura o de fabricación de ladrillos en ámbitos rurales o periurbanos, mientras que otras realizan actividades de cuidado, servicio doméstico, textiles o vinculadas a la venta en ferias de las zonas urbanas.

Y en el caso de Comodoro Rivadavia, al tratarse de una ciudad minera cuya economía gira en torno a la extracción petrolera, se ve afectada de modo recurrente a los efectos que poseen los valores internacionales del petróleo. En épocas de aumentos de los precios del petróleo se genera una expansión del mercado de trabajo petrolero, y de otros rubros laborales asociados con la cons - trucción y el transporte. Esto genera una atracción permanente de migrantes internos y limítrofes, seducidos ante las posibilidades de empleo que brinda la ciudad. A lo largo de la historia de Comodoro Rivadavia, se gestó un tipo de poblamiento ligado a distintos procesos migratorios de características y orí - genes diversos, pasando a constituirse en un aspecto fundacional de la matriz societaria comodorense. Podríamos decir que el debate en torno a la “idea de extranjero” siempre estuvo presente y se reactiva (entre otros motivos) ante la decisión de los diversos grupos de migrantes que optan por insertarse en el mercado laboral local. Así, el “extranjero” representa una categoría producto de una construcción social que no necesariamente refiere a alguien que nació en otro país (Baeza, 2009). La composición poblacional se complejizó aún más, en el transcurso del denominado segundo “*boom* petrolero” que se desarrolló entre 2004-2008, con la llegada de otros grupos migratorios limítrofes, tales como bolivianos y paraguayos. Los datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda del año 2010, arrojaron un total de 180.000 habitantes en la ciudad. De 16.653 migrantes, corresponde a migrantes limítrofes: 14.544, siendo mayoritario el número de chilenos: 10.682, seguidos por bolivianos: 2.421, paraguayos: 1.221, y 385 peruanos, entre otros. Lo cual demuestra que el grupo de migrantes provenientes de Chile continúa siendo el más numeroso. En el caso particular del grupo de migrantes bolivianos, se trata de fami - lias que llegan por redes de paisanaje, y en su mayor parte provienen de la zona rural de Cuchupunata/Punata (Provincia de Cochabamba, Bolivia). En

distintos estudios (Baeza, 2014; 2016), hemos analizado el modo en que sobre las mujeres se concentran la mayor parte de los rasgos distintivos del grupo de “migrantes nuevos”, ya que son ellas las que diariamente transitan por las calles de los asentamientos y barrios donde residen, donde desarrollan su inserción económica: negocios, centros de venta callejera, instituciones entre otros lugares del espacio público donde adquieren visibilidad ya sea por su modo de vestir o por sus rasgos fenotípicos indígenas. Así, los centros urbanos de la Cuenca del Golfo San Jorge como lugares reconocidos por las posibilidades para generar nuevos lazos de paisanaje por parte de la comunidad migrante, donde las mujeres ocupan un sitio destacado en la construcción de afectividad y pertenencia al nuevo territorio. Tal como sostiene Grossberg (1992), las inversiones del afecto son cruciales a esta circulación ya que están implícitas en las prácticas a través de las cuales estos lugares se construyen, son el mecanismo por el cual la circulación es detenida, fijada y articulada. En el caso particular de la salud, nos interesa poder analizar cómo incide la afectividad en los autocuidados que se activan a modo de protección, resguardo y comunicación de saberes.

En Argentina, los estudios han mostrado que migrantes sudamericanos viviendo en el país están expuestos a altos índices de vulnerabilidad, malas condiciones de vida y limitado acceso a los servicios sanitarios. En su gran mayoría, los migrantes sudamericanos en Argentina se caracterizan por tener bajos niveles educativos, condiciones desfavorables, de vivienda y escaso acceso a los servicios de infraestructura básica, lo que influye negativamente en sus niveles de salud y en los de sus familias (Cerrutti, 2009; Pantelides & Moreno, 2009). Además, muchos de ellos están en riesgo a contraer serias enfermedades como consecuencia de las condiciones laborales extremada - mente precarias o por trabajar bajo condiciones insalubres (Goldberg, 2014). En el caso específico de las mujeres, las migrantes están aún más expuestas a enfrentarse con obstáculos para el cuidado de su salud, así como para acce - der a los servicios de atención. Además de las dificultades que tienen como migrantes, las mujeres enfrentan obstáculos derivados de factores asociados a su clase social, al género y a su pertenencia étnico-cultural (Cerrutti, 2011; Jelin *et al.*, 2006). Hasta ahora, aquellos trabajos que desde una perspectiva histórica-antropológica han analizado el papel de la cultura en la salud de las mujeres migrantes, han señalado cómo las diferencias culturales entre las poblaciones migrantes y el

sistema de salud han generado relaciones de desconfianza entre profesionales y usuarios/as, falta de acceso a los sistema de salud modernos de las poblaciones migrantes, baja *performance* en el cuidado

de la salud de las mujeres, dificultad en el ejercicio de sus derechos a la salud, etc. (Aizenberg *et al.*, 2015; Baeza, 2014; Goldberg, 2014).

Si bien la problemática de las trayectorias migratorias y el género han sido abordadas desde el punto de vista conceptual desde las cadenas migratorias (Goldberg, 2008; Pedone, 2010), este estudio busca complejizar las caracterís - ticas propias de la cultura andina y la manera particular en que esta última es apropiada y reconfigurada por las mujeres migrantes en los ámbitos vinculados a su salud en los lugares de destino. Mientras que algunos autores señalan que la situación migratoria constituye una opresión más que potencia la vulnera - bilidad de las mujeres y su capacidad, otros llaman la atención sobre el papel preponderante de las mujeres migrantes como nexos claves en la articulación, conformación y utilización de redes sociales en el mejoramiento de su calidad de vida (Handagneu-Sotelo, 1994).

Focalizar el estudio de las migraciones internacionales y sus especificidades en relación con la salud, desde el punto de vista conceptual de los activos comu - nitarios, se aleja de la aproximación biologicista de la salud como un proceso aislado de la realidad social, cultural, política, económica que la rodea (Good, 2003), así como también de la perspectiva neoclásica de la migración como un proceso exclusivamente individual (Borjas, 1989). En otras palabras, el foco en las estrategias que las mujeres despliegan pretende analizar el proceso de salud-enfermedad-atención de las migrantes desde una perspectiva histórica en donde juegan un papel fundamental la continuidad y la resignificación que las bolivianas otorgan a los saberes y prácticas ancestrales, así como al valor comunitario una vez en Argentina. En este sentido, este trabajo recupera la multiplicidad de los espacios donde transitan las mujeres el vínculo con su cuerpo y el cuidado de su salud, los cuales no solo están centrados en la rela - ción interpersonal con médico-paciente, sino en una variedad de instancias individuales y colectivas insertas en el contexto cultural, social, histórico que atraviesa la vida de los migrantes, recuperando, las explicaciones de las causas sociales, culturales o políticas detrás de los procesos de salud, enfermedad y atención (Menéndez, 1985).

Metodológicamente, la perspectiva comparativa de dos estudios de casos, nos dará elementos para contrastar, establecer asociaciones, así como focalizar las problemáticas para poder abordarlas en profundidad para su compren - sión holística y contextual (Neiman &Quaranta, 2006). La investigación que estamos desarrollando consiste en un estudio exploratorio y descriptivo que utiliza metodología cualitativa que combina entrevistas en profundidad reali - zadas, principalmente, en el marco de los barrios con mayor asentamiento de población boliviana en las ciudades que analizamos, ubicados en la periferia

urbana. Nos encontramos entrevistando mujeres de origen boliviano. En el caso de Córdoba, se trata de mujeres provenientes de regiones rurales de La Paz y Potosí. Las otras tres, son mujeres provenientes de sectores urbanos de La Paz y Cochabamba, referentes de la comunidad andina en Córdoba, asocia - das a la defensa de los derechos de las migrantes. Y, en el caso de Comodoro Rivadavia, se trata en su mayor parte de mujeres quechuas provenientes de Cochabamba.

Si bien estas migrantes se autodefinen, en primera instancia, como boli - vianas, se consideran en relación a su origen étnico quechuas o aymaras. Tam - bién se entrevistaron profesionales de salud (de distintas áreas: generalistas, ginecología, obstetricia, trabajadores sociales entre otros agentes sanitarios) pertenecientes a centros de salud ubicados en los barrios y hospitales generales referentes de la ciudad de Córdoba y Comodoro Rivadavia.[1] La información que aquí se presenta forma parte del trabajo de campo realizado entre junio del 2013 y septiembre del 2015 y, en el caso de Comodoro Rivadavia, continúa en la actualidad. En las entrevistas realizadas a mujeres, se busca que ellas recuperen sus trayectorias, vivencias y experiencias en relación al cuidado de su salud, especialmente en relación al cuidado de su salud reproductiva como así también en situaciones concretas como el embarazo y el parto. En las entrevistas hechas a personal de salud se rescatan sus percepciones respecto a la población migrante en general y al flujo boliviano en particular, así como a las barreras y facilitadores que existen en el acceso y el uso de las mujeres migrantes a los servicios de salud reproductiva. Las entrevistas están mediadas por una guía de observación no participante que se implementó en las salas de espera de los servicios de salud donde se hicieron las entrevistas al personal, y en los espacios donde las mujeres desarrollan sus actividades diarias.

La experiencia de la salud del mundo andino en contextos migratorios

Aunque los procesos en salud de cada migrante se materialicen por las decisiones personales de cada actor social y sus circunstancias específicas, la

1 La atención de la salud en las instituciones públicas en Argentina es gratuita, y la gran mayoría de los pacientes son de sectores sociales bajos sin cobertura social. La gra - tuidad incluye la atención, pero no los medicamentos, los cuales deben ser comprados por los usuarios, salvo algunas excepciones. Para obtener un turno en los servicios de ginecología y obstetricia se deben sacar turnos programados, habitualmente de forma presencial. En muchos casos, la entrega de turnos se da por orden de llegada, llevando a los pacientes a acudir al hospital y hacer cola desde la madrugada con el fin de obtener un turno para ese mismo día u otro.

mirada puesta en los activos comunitarios implica abordar la experiencia de la salud no como un hecho aislado sino como una continuidad histórico-espa - cial entre el lugar de origen y el de destino. La “perspectiva histórica” no ha sido suficientemente problematizada en los estudios sobre migración y salud, los cuales, en su gran mayoría, han tomado al migrante a partir de una foto estática una vez instalados en el país de destino, aislándolo así de los proce - sos histórico-sociales más amplios donde han conformado sus prácticas y representaciones en torno a su salud. La aproximación histórica invita a tomar las características que posee el proceso de salud-enfermedad-atención en los lugares de origen como pauta esencial para explicitar las diversas prácticas que asumen los grupos migratorios en sus lugares de destino. En todas las socie - dades, las formas de atención están basadas en las concepciones y saberes que dan fundamento a la intervención sobre los padecimientos. Tal como menciona Menéndez (2009), las condiciones económicas, políticas, religiosas, étnicas y de desarrollo científico-tecnológico que caracteriza una sociedad dada cons - tituyen el marco en que se desarrollan y existen las diversas posibilidades de atención. Como señala este autor, aun cuando se piensa una visión antagónica entre los sistemas de salud, a nivel de las prácticas hay una tendencia a la complementación entre los distintos saberes y formas de atención cuya elección está basada en el diagnostico presuntivo que realizan las personas como de las condiciones objetivas que los atraviesan. Así, el fenómeno de la salud y enfermedad se presenta bajo un marco de referencia codificado, dando lugar a

prácticas y comportamientos que se apoyan en mitos, creencias y costumbres arraigadas, así como en obstáculos y facilitadores que los sujetos encuentran en el camino. Como señala una entrevistada: “Las bolivianas, tienen menos acce - sibilidad para ir a un hospital, llevar a los hijos y trasladarse a otro lado para atenderse… entonces buscan alternativas para hacer el seguimiento y ahí hay mucho autocuidado del cuerpo que ellas traen desde Bolivia” (Julieta, médica, entrevista realizada en Córdoba, julio de 2015). Nos interesa detenernos parti - cularmente en este relato, para señalar la forma en que opera la autoatención en los itinerarios terapéuticos de las mujeres migrantes bolivianas al momento del embarazo, como forma de contrarrestar las barreras de acceso al sistema de salud. Según Menéndez, la autoatención comprende las acciones desarrolladas por los individuos para prevenir el desarrollo de ciertos padecimientos y favo - recer ciertos aspectos de la salud que apuntan a la reducción de las conductas de riesgo de las personas relacionadas con su estilo de vida, siendo el grupo doméstico en donde se inician las acciones de detección, diagnóstico, activi - dades de atención y curación de los padecimientos (Menéndez, 1992; 2009). Las comunidades indígenas, aunque bajo determinados condicionantes, tales

como el avance del sistema médico y de la vida urbana, tratan de mantener una percepción propia de los procesos de salud, enfermedad, prevención y restauración de la salud individual y colectiva, donde se destaca la armonía y respeto a las fuerzas de la naturaleza y los elementos que la componen (OPS, 2003). En el mundo andino en particular,

hay una concepción de que hay enfermedades que tienen que ver con más allá del cuerpo, con lo que habita el cuerpo… a lo que se le puede llamar el alma, en el mundo andino el espíritu es el *ajayu*, es ese interior que te habita y que ha sufrido alguna descompensación, por alguna mala ener - gía que ha habido en algún lugar que has pisado, o alguien que quiere

hacerte daño que te manda energías negativas…tu cuerpo físico

con el *ajayu* tienen que estar equilibrados. Si tú eres rencoroso, si tienes envidia, tu cuerpo se va a descomponer, tu cuerpo material se desequili - bra. Y eso muchas veces no se entiende en la cultura occidental. Pero hay otras enfermedades que son producto del alejamiento de la comunidad. Te vas de la comunidad por determinado motivo o te han expulsado de la comunidad, no

puedes vivir tranquilo, es terrible […] he visto aquí entre familias andinas, que la repatriación es fundamental se muere un miembro y lo tienen que llevar hasta la comunidad, nos pasó con una persona […] la armonía, el equilibrio. (Antonio, funcionario consular, entrevista realizada en Comodoro Rivadavia, marzo de 2016)

De acuerdo a esta concepción de la relación armónica entre cuerpo y natu - raleza en contexto de comunidad, a la necesidad de mantener el equilibrio entre lo “espiritual” y lo físico de la persona, el desplazamiento hacia lo urbano y el alejamiento del contexto de origen que implican los procesos migratorios, genera un tipo de desequilibrio que se traduce en malestares y enfermedades. Un primer impacto se produce en el caso de las mujeres que migran de la zona rural a la urbana al interior de Bolivia en primera instancia, como es el caso de quienes se dirigen a la ciudad de Cochabamba.[2] Dentro de este sistema, y como producto de la socialización y división social del género, la mujer asume el rol de cuidadora, principalmente de los cuidados que tienen que ver con la vida diaria, los alimentos, el cuerpo sano, como símbolo de la figura femenina en armonía con la naturaleza (Álvarez *et al.*, 2007). Asimismo, las

2 El aumento del número de cesáreas en Cochabamba va de la mano de la mercantilización que significa esta práctica, que entra en contradicción con la reivindicación de pautas ancestrales en materia de parto humanizado, que se propone discursivamente desde el Estado Plurinacional de Bolivia. Sin embargo, en términos de la situación actual, las medidas no han sido suficientes para frenar la violencia obstétrica que viven las mujeres indígenas en Cochabamba (Amils Samalot, 2016).

mujeres han ocupado un papel clave como generadoras y reproductoras de redes sociales como portadoras y transmisoras de la memoria colectiva, de los saberes y la cultura, incluida el uso de la medicina tradicional. En los inters - ticios del dominio médico y ante el deseo de generar mayores posibilidades de acercar el territorio “abandonado” y el nuevo, las mujeres migrantes asu - men fuertemente el resguardo de la memoria.[3] Relatando historias familiares, enlazando ambos territorios mediante consultas, preguntas, retornos, idas y venidas, los recuerdos se activan en la construcción de una trama compleja donde se intenta recuperar todo aquello que puede colaborar a sobrellevar el tránsito de la migración, pero en un contexto en el cual es necesario en ocasiones también ocultar, silenciar

(Baeza, 2014), y en otros casos olvidar. Estas conexiones entre el territorio de origen y el nuevo territorio, al contrario de generar rupturas, generan una serie de acercamientos, contactos y nuevos lazos territoriales que fortalecen vínculos y pueden generar nuevos modos de transmisión de saberes acerca del autocuidado del cuerpo. Así, las muje - res recurren a diversas prácticas para su propio cuidado, lo que les permite aprender de su propia experiencia, iniciarse en el conocimiento empírico en su hábitat y proveerse autocuidado, práctica que realizan para mantener su propia vida, salud y bienestar basado en los conocimientos que posee (Álvarez *et al.*, 2007). La noción del auto-cuidado como expresión del vínculo entre la salud individual-naturaleza ofrece interesantes explicaciones para dar cuenta de las razones que subyacen las decisiones de las mujeres a la hora de utilizar –o no– el sistema de salud al momento del embarazo. Especialmente, la noción del autocuidado y la concepción del embarazo "como algo natural, como parte de la vida", nos permite mirar las prácticas de las mujeres no solo como resul - tado de la falta de condiciones objetivas en las que viven sino como parte de decisiones racionales, en este caso sustentadas en una concepción de la salud que excede lo meramente biológico:

Las argentinas son más descuidadas en muchos sentidos en el embarazo, muchos factores de riesgo a los que se exponen. Son menos respetuosas de su propia salud y la del bebé, las bolivianas son mucho más cuidadosas, lo naturalizan más al embarazo que una mujer argentina, la argentina siente que el embarazo es una situación patológica, en cambio para la boliviana

3 Según Connerton, existen tres tipos de memorias: la memoria personal, la memoria cognitiva y la memoria-hábito (1999). En la experiencia de salud reproductiva, como el embarazo y el parto, se interrelacionan las tres clases de memoria, siendo una práctica corporal en la cual es posible ver cómo las imágenes y el conocimiento del pasado son comunicados y sostenidos, de acuerdo a Connerton, por *performances* (más o menos, rituales) (1999).

el embarazo es natural, es parte de la vida. (Carolina, médica, entrevista realizada en Córdoba, julio de 2015)

El testimonio de la profesional nos remite a las representaciones naturaliza - das de situaciones que no lo son, tal como lo es un embarazo, más allá de que las

mujeres migrantes deban proseguir con sus vidas “normales”, de trabajo, madre, pareja, entre otras múltiples ocupaciones que deben sobrellevar aún en el momento del puerperio.

En este sentido, es necesario mirar la salud reproductiva migrante desde una perspectiva histórico-social que recupere el proceso dinámico-colectivo que subyace a las trayectorias de las mujeres, y que permita dar cuenta de la capacidad de estas últimas para generar estrategias en función de la manera en que interpretan el contexto en el que viven y responden a este. Estas situaciones nos remiten al modo en que las mujeres construyen identidad a partir de la semejanza con el tejido, donde van tejiendo la trama de la interculturalidad en sus diversas prácticas (Rivera Cusicanqui, 2010), en términos locales como madres, comerciantes, cocineras, ritualistas, referentes, entre las distintas tareas que se encuentran atravesadas por los marcos de recuerdos de prácticas similares que provienen del lugar de origen y nuevos aprendizajes que surgie - ron a partir del contexto local.

Mujeres andinas y autocuidado de los cuerpos

Las entrevistas siguientes muestran justamente cómo la decisión de utilizar los servicios de salud durante el embarazo se basa en una reflexión consciente respecto a su propia concepción del cuerpo y de la salud, más que a una des - viación de los valores, obstáculo o “negligencia”, como podría ser interpretado desde la mirada del profesional sanitario.

Nosotros vimos y aprendimos mucho a que hay mucha resistencia a prác - ticas médicas nuestras que tenía que ver con una concepción de la salud y enfermedad distinto, un proceso de sanación distinto, y ahí vi que eso hace que sea muy normal que la gente no llegue al servicio de salud…no es por negligencia sino que ahí vi que las explicaciones sobre la enfermedad no tenía que ver con nada biológico sino con cuestiones sobre el viento, el abandono, los males de la comunidad. (Ana, trabajadora social, entrevista realizada en Córdoba, septiembre de 2015)

Como hemos señalado, los trabajos que han abordado la cultura en las poblaciones migrantes bolivianas han tendido a mirarla desde los déficits que genera, producto de las dificultades que surgen de la comunicación con los

proveedores sanitarios. Los cuales reconocemos que poseen relevancia dado que recurrentemente tanto en Córdoba como en Comodoro Rivadavia, los profesionales mencionan de modo similar: “Las pautas culturales son terribles, son terribles, terribles, terribles, sobre todo son pacientes que por el interro - gatorio vos no sabes el número de documento, nada […] Se nota mucho, se notan mucho las pautas culturales” (Entrevista a médico obstetra, Comodoro Rivadavia, diciembre de 2015). En este caso, las “pautas culturales” de las mujeres migrantes son observadas como obstáculo para la comunicación, para el entendimiento y se transforman en barreras para los profesionales de la salud. Sin embargo, como menciona Ann Swilder, la cultura influye sobre la acción de los individuos pero no porque establezca los fines perseguidos sino porque provee a los individuos de herramientas, de un vocabulario de signi - ficados, símbolos y repertorios con los cuales estos organizan sus prácticas (Swidler, 1986). Recuperando a Swidler es que tomamos a relatos anteriores para poner de manifiesto cómo la cultura que habitualmente ha sido leída en clave de obstáculo, puede ser entendida como parte de estrategias deliberadas de las mujeres para sobrellevar mejor las dificultades que se le presentan como migrante. En este sentido, es que nos interesa mostrar cómo saberes tradicio - nales respecto a autocuidado del cuerpo, lejos de ser una barrera se vuelve un facilitador para afrontar las barreras que se encuentran como migrantes en el campo sanitario.

Asimismo, incorporar una mirada que recupere el valor cultural de la salud también permite entender que la salud individual se vincula a proce - sos históricos enmarcados en un entramado de lazos sociales que asumen características propias de los procesos migratorios. En particular, abordar la salud reproductiva de mujeres quechuas y aymaras provenientes –en su mayor parte– de ámbitos rurales de Bolivia, desde esta perspectiva implica mirar con mayor detenimiento las características que ha tenido el flujo boliviano en Argentina. Si bien las mujeres bolivianas han participado desde siempre en los procesos migratorios hacia la Argentina, sus traslados se dieron dentro de un contexto de migración familiar, a diferencia por ejemplo del caso de las muje - res de origen peruano que usualmente han encabezado la migración de forma solitaria (Magliano *et al.*, 2014). En el contexto migratorio hacia Argentina, las redes familiares y sociales bolivianas asumen características propias de un proceso de continuidad y reforzamiento en la manera en que se configura la estructura social, que conforman los lazos sociales en el país de origen. Según Michaux, la estructura social en el contexto andino boliviano está conformada

por “relaciones familiares, relaciones intrafamiliares económicas y políticas, relaciones intracomunitarias que se corresponden a estructuras de

reciprocidad particulares que, combinadas entre sí, resultan en sistemas de reciprocidad propios a cada comunidad o región (Michaux, 2004: 109). Las entrevistas dan cuenta cómo el valor comunitario plasmado en el sistema de reciprocidad forma parte de la vida cotidiana de los migrantes:

Acá hay un valor cultural andino dentro colectivo boliviano, es el valor de la comunidad en general…En mi familia, por ejemplo, es una obligación la difusión cultural, es porque nosotros nos entendemos como comunidad, no como individuos y eso es un valor muy grande…. Osea nosotros debemos ayudarnos entre nosotros porque uno de nuestros valores inclusivos que es la reciprocidad… No ayudas porque en algún momento de la vida el otro te va ayudar o lo vas a necesitar”. (Noemí, integrante de asociación, entrevista realizada en Córdoba, octubre de 2014)

Asu vez, el sistema de reciprocidad resulta fundamental para ganar acceso y transitar satisfactoriamente por el sistema de salud. Como menciona una entrevistada, las familias con mayor cantidad de años en la Argentina se vuelven las “encargadas” de transmitir la información a los recién llegados sobre los servicios de salud disponibles así como los lugares dónde se brinda mayor calidad de la atención: “Las familias que hace muchos años que esta - mos acá tenemos como la obligación de contarles a los recién llegados, no solo el proyecto migratorio sino de dónde ir a atenderse... Entonces por eso las familias que estamos hace más tiempo, es como la información que damos hacia los nuevos” (Jenny, migrante boliviana, entrevista realizada en Córdoba, abril de 2014).

Los relatos siguientes muestran cómo el sistema de reciprocidad permite a las mujeres acceder a un marco de apoyo y contención que contribuye al desarrollo de comportamientos de cuidado durante el embarazo y el parto, así como a afrontar los obstáculos económicos y distancias geográficas que se presentan a la hora de realizarse controles prenatales:

Es muy diferente cuando llega una boliviana que hace mucho que está acá: Vos ves a toda la familia afuera, en los pasillos esperando en el parto; le traen mates,

mantas; la ayudan con el bebé. Es un momento familiar que ayuda a la mujer a recuperarse del parto […] la familia puede afrontar mejor la llegada de un bebé o el cuidado de la madre. (Gabriela, trabajadora social, entrevista realizada en Córdoba, junio de 2013)

A veces se habla mucho eso de no cumplir con los controles (prenatales) pero las madres muchas veces no tienen el dinero para irse a la salita… te dicen “no hace falta”, pero no es falta de conciencia, porque toda la

familia, la abuela, la tía, está alrededor de la madre y hace un seguimiento de esas cuestiones. (Jenny, boliviana, entrevista realizada en Córdoba, agosto de 2014)

Incorporar una mirada que recupere el valor cultural de la salud en el caso de las mujeres migrantes bolivianas permite entender que la salud se enmarca en procesos históricos, colectivos y dinámicos y en espacios más amplios donde cobra particular relevancia la trama de vínculos sociales que se despliegan en las estrategias que las mujeres generan. En el mundo andino, la reciprocidad está estrechamente vinculada a la complementación, ya que el “estado de complementación tiene una mirada holística. Ese es uno de los pilares del *Buen Vivir*: en la medida que nos complementamos, nos respetamos, respetamos los valores que supone esa complementariedad con los valores de la reciprocidad y la redistribución” (Antonio, funcionario consular, entrevista realizada en Comodoro Rivadavia, marzo de 2016). El contexto del proceso migratorio activa los mecanismos de complementariedad y reciprocidad, aún más donde las distancias sociales con respecto a los locales son notables, se profundizan los lazos con paisanos y/o familiares.

En el proceso de los cuidados del embarazo, parto y puerperio, en caso de no tener presentes a familiares, son las vecinas que pueden o no provenir de la misma comunidad, las que cumplen el papel de complementar y suplir las ausencias, tal como pudimos observar en el caso de mujeres provenientes del área rural de La Paz y Cochabamba, residentes en “asentamientos” urbanos en Comodoro Rivadavia, donde las “redes de cuidado” contribuyen al cuidado de niños y niñas pequeños cuando una de ellas debe ser internada para dar a luz, o bien acompañando en los días de internación en el hospital público (notas de trabajo de campo, enero-febrero de 2013).

Nuevamente, cambiar el foco de la cultura como obstáculo hacia otro punto de vista que recupera la agencia de las mujeres y su capacidad como agentes activos insertos en contextos comunitarios, nos permite iluminar otros focos de análisis respecto a las trayectorias que desarrollan las muje - res en salud reproductiva. Aquí, las trayectorias no son analizadas desde el mero punto de vista de los resultados individuales, sino a partir de cómo las mujeres resignifican las características de la estructura social presentes en la cultura andina, y toman ventaja de los lazos de reciprocidad como una manera para recorrer más satisfactoriamente el escenario hostil que se le pre - senta en momentos específicos de su salud reproductiva, como el parto y el puerperio. La vida urbana en Córdoba y Comodoro Rivadavia, modifica no solo la cotidianeidad de las mujeres migrantes, sino también incide en la toma de decisiones que operan en cambios a nivel de planificación familiar, de las

relaciones de género al interior de las parejas, donde intervienen no solo el contexto urbano, sino también los cambios en pautas y valores de las nuevas generaciones socializadas en Argentina. 4

Conclusiones

Este trabajo se propuso observar la forma en que las mujeres migrantes bolivianas en Córdoba y Comodoro Rivadavia (Argentina) experimentan su salud reproductiva y el cuidado de su cuerpo, en un contexto caracterizado por múltiples barreras al sistema sanitario. Apesar de las diferencias de esca - las y características socioeconómicas de ambas ciudades, son similares los condicionantes que surgen en torno a las posibilidades de acceso al sistema de salud. Sin embargo, en ambos casos con una mirada puesta en los activos comunitarios, puso en evidencia que, en un escenario caracterizado por un sistema de salud excluyente, las mujeres migrantes bolivianas que viven en las ciudades de Córdoba y Comodoro Rivadavia, despliegan racionalmente una serie de estrategias que les permiten recurrir a los activos comunitarios plasmados en las redes de reciprocidad de familiares y miembros de la comu - nidad. La posibilidad de “tomar ventaja” de estos activos conlleva al desarrollo de comportamientos preventivos y de cuidados permitiéndoles afrontar más fácilmente las dificultades que deben atravesar como migrantes en el campo de la salud. En este sentido, el análisis mostró, acompañando a Menéndez, que la

forma en que cada una experimenta el proceso de salud-enfermedad-atención varía en función de los saberes y prácticas vinculadas a su propia concepción de la salud, así como de los obstáculos y facilitadores en salud que encuentran en la búsqueda de atención. La posibilidad de observar las prácticas en salud de las mujeres desde una perspectiva que coloca a los sujetos en un contexto histórico y socio-cultural determinado puso de manifiesto que muchas veces la decisión de utilizar los servicios de salud se basa en una reflexión consciente respecto a la propia concepción del cuerpo y de la salud y una evaluación sobre las barreras de acceso al sistema sanitario. La investigación pretende aportar a aquellos trabajos que han buscado comprender la relación de las mujeres migrantes provenientes del mundo andino con los servicios de salud, y que han tendido a mirar los déficits en salud de las mujeres, así como las barreras que atraviesan su salud reproductiva. A pesar de su situación de vulnerabilidad, el acento puesto en la agencia de las mujeres tomado por este trabajo permite

4 Una de las entrevistadas relató un cambio en su vida de pareja, vinculado a la violencia de género. Algo que manifestó que aquí ya no existe, porque sus hijos no lo permitirían. Nota de trabajo de campo. Comodoro Rivadavia, 2 de noviembre de 2016.

dilucidar cómo las mujeres logran desarrollar estrategias aprovechando los activos comunitarios propios de su cultura para reducir el impacto de las barre - ras presentes en el cuidado de su cuerpo. El estudio no puede abonar sobre si la experiencia migratoria contribuye a flexibilizar los modelos tradicionales de género y la renegociación de normas y prácticas relativas a la sexualidad y a la reproducción. No obstante, echa críticamente luz sobre la manera en que se ha tendido a observar a la mujer migrante boliviana en relación a su salud, la cual ha estado focalizada mayormente en cómo la estructura influye sobre la salud más que cómo ellas logran construir estrategias para superarla. El trabajo así dialoga con otros en el campo del género y la salud en la región que abonan sobre la importancia de tomar al proceso migratorio como una oportunidad para redefinir las identidades de las mujeres, pero cuyo resultado varía conforme el entorno cultural de origen (Pessar, 1986).

Para concluir, se enfatiza la importancia de incorporar una perspectiva histórico-política y cultural en la atención de las migrantes que sea capaz de recuperar las trayectorias particulares, los activos que ellas poseen y desplie - gan en el país de destino, así como sus necesidades específicas vinculadas al acceso a la salud y a sus prácticas culturales. De este modo, también estamos contribuyendo a formular recomendaciones de políticas en salud, que rom - pan también con formas tradicionales de problematizar la salud basadas en concepciones biomédicas e individualizadas tal como se propuso al inicio del trabajo. En futuras investigaciones, pretendemos abordar y profundizar los diversos modos en que se produce la resignificación de prácticas de auto - cuidado provenientes del mundo andino, considerando tanto la inserción de distintos grupos migrantes regionales de Bolivia y a las características del proceso de recuperación de la memoria en contextos migratorios.

Bibliografía

Acevedo-García, D.; Soodaber, M-J.; Ber - kman, L. 2007 “Low birthweight among US Hispanic/Latino subgroups: the effect of maternal foreign-born status and educa - tion” en *Social Science & Medicine* (Illi - nois) N° 65(12).

Aizenberg, L.; Rodríguez, M. L.; Carbonetti, A. 2015 “Percepciones de los equipos de salud en torno a las mujeres migrantes boli - vianas y peruanas en la ciudad de Córdoba”

en *Migraciones Internacionales* (México) N° 8(1), enero-junio.

Álvarez, R.; Moncada, M. J.; Arias, G.; Rojas, T.; Contreras, M. 2007 “Resca - tando el autocuidado de la salud durante el embarazo, el parto y al recién nacido: representaciones sociales de mujeres de una comunidad nativa en Perú” en *Texto &Contexto Enfermagem* (Brasil) N° 16(4). Amils Samalot, R. 2016 “¿El parto urbano puede ser más humano? Del parto tradi -

cional al institucionalizado en el Estado Plurinacional”, Jornadas *Un siglo de inmi - gración en la Argentina contemporánea: 1914-2014* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani) 27 y 28 de octubre.

Anthias, F. 2006 “Belongings in a globalising and unequal world: rethinking transloca - tions” en Yuval-Davis, N. *Situating Con - temporary Politics of Belonging* (Londres: SAGE).

Ariza, M. 2000 *Ya no soy la que dejé atrás… Mujeres migrantes en República Domini - cana* (México: Instituto de Investigaciones Sociales; Plaza y Valdés).

Ariza, M 2002 “Migración, familia y transnacionalidad en el contexto de la globalización: Algunos puntos de reflexión” en *Revista Mexicana de Sociología* (México) N° LXIV(4).

Baeza, B. 2014 “La memoria migrante y la escucha de los silencios en la experiencia del parto de mujeres migrantes bolivianas en Comodoro Rivadavia (Chubut, Argen - tina)” en *Anuario Americanista Europeo* (Madrid) N° 11.

Baeza, B. 2016 “Memorias, mujeres y salud en contextos de desplazamientos transnacionales” en Ramos, A. (comp.) *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (Viedma: Universidad Nacional de Río Negro) primera edición.

Borjas, G. 1989 “Economic theory and Inter - national migration” en *International migra - tion review* (Wiley) N° 23.

Caggiano, S. 2005 *Lo que no entra en el cri - sol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios* (Bue - nos Aires: Prometeo).

Caggiano, S. 2007 “Madres en la frontera: género, nación y los peligros de la repro -

ducción” en Í*conos. Revista de Ciencias Sociales* (Ecuador: FLACSO) N° 28. Caggiano, S. 2008 “‘Que se haga cargo su país’: la cultura, los Estados y el acceso a la salud de los inmigrantes bolivianos en Jujuy” en García Vázquez, C. (comp.) *Hegemonía e interculturalidad. Pobla - ciones originarias e inmigrantes* (Buenos Aires: Prometeo).

Cerrutti, M. 2009 *Diagnóstico de las pobla - ciones de inmigrantes en la Argentina* (Buenos Aires: Dirección Nacional de Población) N° 2.

Cerrutti, M. 2011 *Salud y migración interna - cional: mujeres bolivianas en la Argentina* (Buenos Aires: PNUD; CENEP; UNFPA). Connerton, P. 1999 *Cómo recuerdan las sociedades* (Cambridge: Cambridge Uni - versity Press).

Donato, K.; Gabaccia, D.; Holdaway, J.; Manalasan, M.; Pessar, P. 2006 “A Glass Half Full Gender in Migration Studies” en *International Migration Review* (Wiley) N° 40(1).

Giddens, A. 1981 “Agency, Institutional and Time-space Analysis” en Knorr-Cetina, K.; Cicourel, A. *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies* (Londres: Routledge; Kegan Paul).

Goldberg, A. 2008 “Etnografía de los pro - cesos de salud/enfermedad/atención en inmigrantes bolivianos del Área Metropo - litana de Buenos Aires” en *IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facul - tad de Humanidades y Ciencias Sociales* (Posadas: Universidad Nacional de Misio - nes).

Goldberg, A. 2014 “Trayectorias migratorias, itinerarios de salud y experiencias de parti - cipación política de mujeres migrantes boli - vianas que trabajaron y vivieron en talleres textiles clandestinos del Área Metropoli -

tana de Buenos Aires, Argentina” en *Anua - rio Americanista Europeo* (Madrid) N° 11, pp. 2221-3872.

Good, B. 2003 *Medicina, Racionalidad y experiencia: unaperspectiva antropológica* (Barcelona: Belaterra).

Grossberg, L. 1992 “Power and Daily Life” en *We gotta get out of this place. Popu - lar conservatism and postmodern culture* (Nueva York: Routledge).

Grossberg, L. 2012 *Estudios Culturales en Tiempo Futuro* (Buenos Aires: Siglo XXI). Hondagneu-Sotelo, P.; Messner, M. A. 1994 “Gender Displays and Men’s Power: The ‘New Man’ and the Mexican Immigrant Man” en Brod, H.; Kaufman, M. (eds.) *Theorizing Masculinities* (California: SAGE).

Jelin, E.; Grimson, A.; Zamberlin, N. 2006 “¿Servicio?, ¿Derecho?, ¿Amenaza? La lle - gada de inmigrantes de países limítrofes a los servicios públicos de salud” en Jelin, E. (dir.) *Salud y migración regional. Ciu - dadanía, discriminación y comunicación intercultural* (Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social). Magliano, M. J.; Perissinotti, M. V.; Zenklu - sen, D. 2014 “Estrategias en torno a las formas de apropiación y organización del espacio en un barrio de migrantes de la ciu - dad de Córdoba, Argentina” en *Estudios Demográficos y Urbanos* (México) N° 29. Martínez Pizarro, J.; Reboiras-Finard, L. 2010 “Migración, derechos humanos y salud sexual y reproductiva: delicada ecuación en las fronteras” en *Papeles de Población* (Toluca) N° 14(64), abril-junio. Martínez Pizarro, J. 2003 “El mapa migra - torio de América Latina y el Caribe. Las mujeres y el género” en *Población y Desa - rrollo* (Santiago de Chile: ONU; CEPAL; CELADE; Fondo de Población de las Naciones Unidas) N° 44.

Martínez Pizarro, J., Cano, M. V.; Soffia, M. 2014 “Tendencias y patrones de la migra - ción latinoamericana y caribeña hacia 2010 y desafíos para una agenda regional” en *Población y Desarrollo* (Santiago de Chile: CEPAL) N° 109.

Menéndez, E. 1985 “Modelo médico hegemónico, crisis socioeconómica y estra - tegias de acción del sector salud” en *Cua - dernos Médicos Sociales* (Argentina) N° 33. Menéndez, E. 1992 “Autoatención y auto - medicación. Un sistema de transacciones sociales permanentes” en Campos Nava - rro, R. (comp.) *La antropología médica en México* (México: Instituto Mora, Universi - dad Autónoma Metropolitana). Menéndez, E. 2009 “De racismos, esteriliza - ciones y algunos otros olvidos de la antro - pología y la epidemiología mexicanas” en *Salud colectiva* (México) N° 5(2). Michaux, J. 2004 “Hacia un sistema de salud intercultural en Bolivia: de la tolerancia a la necesidad sentida”

en Fernández Juárez, G. (comp.) *Salud e interculturalidad en Amé - rica Latina. Perspectivas antropológicas* (Quito: Abya-Yala).

Mombello, L. 2006 “Alternativas de atención en salud basadas en la interculturalidad. La cercanía barrial y la acción institucional” en Jelin, E. (dir.) *Salud y migración regio - nal. Ciudadanía, discriminación y comu - nicación intercultural* (Buenos Aires: Ins - tituto de Desarrollo Económico y Social). Neiman, G.; Quaranta, G. 2006 “Los estudios de caso en la investigación sociológica” en Vasilachis de Gialdino, I. (coord.) *Estrate - gias de investigación cualitativa* (Barce - lona: Gedisa).

Organización Panamericana de la Salud 2003 *Armonización de los Sistemas de Salud Indígenas y Sistema de Salud de las Américas. Lineamientos Estratégicos para la Incorporación de las Perspecti -*

vas, Medicinas y Terapias Indígenas en la Atención Primaria de la Salud. División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud (Washington D.C.: PAHO; WHO). Oso, L. 1998 *Las migraciones hacia España de mujeres jefas de hogar* (Madrid: Insti - tuto de la Mujer).

Pantelides, E.; Moreno, M.2009 *Situación de la población en Argentina* (Buenos Aires: PNUD; UNFPA).

Pedone, C. 2010 “Cadenas y redes migratorias: propuesta metodológica para el análisis diacrónico-temporal de los pro - cesos migratorios” en *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* (España) N° 19, pp. 101-132.

Pessar, P. 1986 “The role of gender in Domi - nican Settlement in the United States” en Nash, J.; Safa, H. *Women and Change in Latin America* (Massachutts: Bergin and Garvey).

Pessar, P.; Mahler, S. 2003 “Transnational Migration: Bringing Gender” en *Interna - tional Migration Review* (Wiley) N° 37(3). Rivera Cusicanqui, S. 2010 *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Rodríguez, P. 2011 “Feminismos periféricos” en *Revista Sociedad y Equidad*

(Chile) N° 2. En <www.sye.uchile.cl/index.php/RSE/ article/view/14426/14762> acceso 28 de marzo de 2016.

Sassen, S. 1998 *Globalization and its Discon - tents: Essays on the NewMobility of People and Money* (Nueva York: The New Press). Stolke, V. 2004 “La mujer es puro cuento: la cultura del género” en *Estudos Feministas* (Brasil) N° 12(2).

Swidler, A. 1986 “Culture in Action: Sym - bols and Strategies” en *American Sociolo - gical Review* (SAGE) N° 51.

Trigo, A. 2011 “De memorias, desmemorias y antimemorias” en *Taller de letras* (Chile) N° 49, pp 17-28. En <www7.uc.cl/letras/ html/6_publicaciones/pdf_revistas/taller/ tl49/letras49_memorias_abril_trigo.pdf> acceso 10 de marzo de 2015.

Tsing, A. 2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection* (Princeton: Princeton University Press).

United Nation Found for Population Activi - ties 2006 *Estado de la Población Mundial 2006. Hacia la Esperanza. Las Mujeres y la Migración Internacional* (Nueva York: UNFPA).

Indígenas urbanos en Chile: imaginarios sociales de la identidad mapuche en la frontera del Biobío

Andrea Aravena Reyes y Claudia Cerda Zúñiga ***

Introducción

Este capítulo presenta los resultados de una investigación cualitativa 1

cuyo objeto de estudio son los imaginarios sociales de la identidad mapuche desde la perspectiva de personas mapuche y no mapuche, en

los medios urbanos modernos del Chile actual y, particularmente, en el Gran Concepción. Metodológicamente, la investigación se realizó a partir de un trabajo etnográfico, en el contexto de una investigación situada, indagando en las

subjetividades de personas mapuche y no mapuche en la Región del Biobío. En Chile, la población mapuche bordea el millón quinientas mil personas (Casen, 2013). En su mayoría, se localizan en zonas urbanas del país, con - centrando su ubicación en el Gran Santiago, Temuco y Gran Concepción. En este capítulo, se analiza principalmente el discurso de las personas mapuche organizadas y no organizadas en asociaciones y/o comunidades indígenas, y los imaginarios sociales que se construyen a partir de sus discursos. Se aborda la identidad desde la teoría de los imaginarios sociales, entendiendo como tales "una manera compartida por grupos de personas de representarse en el espacio y el tiempo" (Baeza, 2000). Asu vez, por identidad étnica entendemos un tipo de identidad social, que se construye social y culturalmente en un contexto relacional determinado.

En el caso de la Región del Biobío, los actuales imaginarios de la identidad mapuche en los medios urbanos, son el reflejo no solamente de la historia de

* Universidad de Concepción Chile, Fondecyt 11130384. Correo electrónico: andrea. aravena@udec.cl.

** Universidad de Concepción Chile, Fondecyt 11130384. Correo electrónico: claudia - diaxcz@gmail.com.

1 Proyecto Fondecyt 11130384 "Imaginarios sociales de la identidad mapuche en el Gran Concepción-Chile" (2013-2015).

ocupación y colonización que afectó al sur de Chile, sino también el resul - tado de una construcción moderna de la misma a partir de la ejecución de las políticas de etnogubernamentalidad que sucedieron el retorno a la democracia (1990), así como de procesos intersubjetivos mediados por la interacción social en el medio urbano y en la relación de este con el entorno rural.

Imaginarios sociales e identidad étnica

Entenderemos por imaginarios sociales "una manera compartida por gru - pos de personas de representarse en el espacio y el tiempo" (Baeza, 2000), considerando los esquemas socialmente construidos que se perciben como reales en el sistema social que los concibe así (Pintos, 1997). Se legitiman en cada

sociedad, vinculados a condiciones sociales e históricas de posibilita - miento (Baeza, 2000), y se instituyen en un acto de aceptación y legitimación social (Castoriadis, 1988). También pueden ser expresados como sentimientos colectivos de las poblaciones, a través de la identidad y de la memoria colectiva (Hawlbachs, 1925).

Los imaginarios sociales son construcciones socio-imaginarias que dotan de sentido las acciones de los sujetos y las funciones u objetivos que dichas acciones quieren alcanzar. En ese sentido, cuando nos encontramos frente a un proceso de (re)significación identitaria, el grupo que se define lo hace tanto con respecto a sí mismo (endogrupo), como con respecto al grupo en torno al cual delimita su frontera (exogrupo) en un tiempo y lugar determinado. Como plantea Castoriadis, el rol de los imaginarios sociales es entregar una respuesta a las preguntas sobre la identidad, "respuesta que ni la realidad ni la racionalidad pueden entregar porque la manera en que la sociedad define lo que para ella es real o racional depende inicialmente de este imaginario social" (Castoriadis, 2007).

Las colectividades otorgan sentido a su ser colectividad, a través de su definición de sí mismas con respecto a los demás, lo que permite mantener unidas y/o conectadas a las diferentes instituciones y/o grupos que forman parte de una determinada sociedad (Castoriadis, 2007). Conocer las signifi - caciones imaginario-sociales de las personas que conforman los colectivos sociales, permite comprender de mejor manera cómo se autodefinen y cómo se relacionan con las otras entidades que forman el todo social.

Asu vez, por identidad étnica entendemos un tipo de identidad social, que se construye social y culturalmente en un contexto relacional determinado. Generalmente, se instituye imaginariamente desde el pensamiento hegemónico y/o dominante, existiendo sin embargo la posibilidad de resistencia al mismo

desplegándose alternativas de institución de nuevos imaginarios, tal como lo expresa Baeza, "las identidades no son ni construcciones definitivas ni unidimensionales" (2008).

De esta manera, los actuales imaginarios sociales de la identidad mapuche en los

medios urbanos, particularmente en la Región del Biobío, son el resul - tado de un conjunto de procesos entre los cuales destacan: la historia vivida de ocupación, colonización y flujos migratorios que afectó a esta región; la construcción moderna de la identidad a partir de las políticas de etnoguberna - mentalidad que sucedieron al retorno de la democracia en Chile (1990) y las dinámicas de relación e interacción intra e inter grupos sociales a diferentes escalas sociales.

Antecedentes históricos

En Chile, la población mapuche bordea el millón quinientas mil personas (Casen 2013), localizándose el 74% en zonas urbanas del país (Casen 2013), concentrando su ubicación en el Gran Santiago, Gran Temuco y Gran Con - cepción.

A la llegada de los españoles al territorio que luego sería parte de Chile, en 1541, la población autóctona que lo habitaba estaba compuesta por agru - paciones y familias que dominaban un vasto territorio, y que carecían de una estructura social jerarquizada excepto en ocasiones de guerra. Es en este contexto donde se produce el contacto entre alteridades que desencadenan procesos de etnogénesis (Boccara, 1997) y etnodiferenciación.

Ambos procesos se asientan durante el período de la Colonia, cuando “la gente de la tierra” comienza a denominarse a sí mismos “Che”, es decir “la gente” en mapudungun (en idioma mapuche), y luego los “re-che”, es decir la “verdadera gente” y finalmente, los “mapu che” es decir “la gente de la tie - rra” (Boccara, 1997). En este mismo período, comienza una diferenciación e identificación territorial conociéndose a los Mapuche, los Pehuenche (“gente del pehuén”), los Huilliche (“gente del sur”), y los Lafquenche (“gente de la costa, del mar o del agua”).

La Guerra de Arauco (1536-1818), que opone a los mapuche y a los españo - les y criollos, se configura como un período de resistencia y contacto (Bengoa, 1990), donde no se logra someter a los mapuches, ni ocupar todo su territorio. Con la Independencia de Chile (1818), se instauró un imaginario de “la nación” que, excluyendo las etnodiferencias formales, implementó una política indí - gena asimilacionista que “invisibilizó” las diferentes identidades étnicas, y que provocó el despojo de los territorios habitados por esos pueblos. Desde

entonces, y hasta fines del siglo XX, el indígena en Chile era, ante todo, quien habitaba en las “comunidades indígenas”, específicamente aquellas resultantes de la asignación de “Títulos de Merced”, entre 1884 y 1929 (Aravena, 1995). Hasta la promulgación de la Ley 19.253, en octubre de 1993, la normativa sobre los indígenas en Chile trató acerca de los mapuche, el pueblo más nume - roso, y la tenencia de sus tierras en las comunidades. La normativa jurídica más liberal en la materia son los decretos leyes promulgados por Augusto Pinochet, que decretaron que las comunidades podrían dividirse solamente con la solicitud de un comunero. Una vez dividida la comunidad, dejaban de ser considerados como indígenas sus adjudicatarios y ocupantes (González, 1986). Los efectos negativos de este tipo de políticas en términos de posesión terri - torial, de desarrollo económico y social, y de reconocimiento de la identidad y la autonomía del pueblo mapuche, conllevó que a fines de la década de los años ochenta, este se reorganizara en un gran movimiento social de carácter multiétnico, que reclamaba el reconocimiento de todos los pueblos indígenas existentes en el territorio de Chile y la ejecución de políticas de “acción posi - tiva” en materias económicas, sociales, territoriales y culturales, plasmándose lo anterior en la creación de una “Nueva Ley Indígena” promulgada finalmente el año 1993. Desde 1990 en adelante, el país ha sido gobernado por tres pactos diferentes de gobierno y por 6 presidentes, que han administrado y aplicado dicha Ley, con diversos resultados y efectos.

Etnogubernamentalidad e identidad: la identidad mapuche en los medios urbanos bajo la nueva ley indígena

La política indígena en general, y la Ley Indígena en particular, abarca distintas dimensiones que inciden directamente en la relación Estado-Socie - dad-Pueblos Originarios, estableciendo normativas en materia de reconoci - miento; de ampliación de la cabida de tierras; de desarrollo; de educación y culturas indígenas. La nueva normativa reconoce, por primera vez en la historia del país, la existencia de ocho etnias indígenas en el territorio nacio - nal (Kawéskar, Atacameño, Aymara, Colla, Mapuche, Quechua, Rapanui, Yámana), modificándose esta normativa el año 2006, donde se reconoce tam - bién la etnia Diaguita (Aravena, 2014).

En el caso particular de los mapuches, reconoce igualmente sus sub-agru - paciones Mapuche-Huilliche, Mapuche-Pehuenche, Mapuche-Lafquenche,

contemplando de esta manera las diferenciaciones intragrupo que existen territorialmente, buscando visibilizar de alguna manera el reconocimiento del pluralismo cultural existente en Chile. Junto con lo anterior, esta Ley

desvincula o disocia por primera vez, la definición de indígena de la radica - ción en tierras indígenas, integrando elementos culturales, de descendencia y de auto-identificación, como criterios de determinación de la calidad de indígena (art. 2, Ley N° 19.253). También la ley dicta mecanismos tendientes a proteger las tierras y los derechos de aguas indígenas, y crea un Fondo de Tierras y Aguas Indígenas tendiente a adquirirse mediante un mecanismo de "compra", tierras y derechos de aguas para personas o comunidades indí - genas bajo ciertas circunstancias; dicta mecanismos que buscan propiciar el "desarrollo con identidad" en las tierras de posesión ancestral indígena, para lo que se crea un Fondo de Desarrollo Indígena dirigido a financiar programas especiales de desarrollo; determina mecanismos para la creación de "Áreas de Desarrollo Indígena", entendidas como "espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en bene - ficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades" (art. 26, Ley N° 19.253); establece mecanismos de protección y de promoción de las culturas e idiomas indígenas, y propende a la implementación de un sistema de educación intercultural bilingüe en las áreas de alta densidad indígena; crea "disposiciones especiales" para los indígenas urbanos y migrantes, y reconoce formas especiales de asociación para ellos.

La Ley establece que la política indígena es implementada y ejecutada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), organismo dotado de personalidad jurídica y patrimonio propio, sometido a la supervigi - lancia del Ministerio de Planificación y Cooperación.2 Su Dirección Nacional o sede principal se establece en la ciudad de Temuco (capital de la Región de la Araucanía), se crean Sub Direcciones Nacionales en el norte (Iquique) y sur del país (Temuco), Direcciones Regionales en diferentes regiones del país, (por ejemplo, en Cañete para la Región del Biobío) y diversas Oficinas de Asuntos Indígenas, una de las cuales es la de Santiago, para atender prin - cipalmente a los indígenas "urbanos y migrantes". En el Consejo Nacional de este organismo, se incorporan ocho representantes indígenas, uno de los cuales es representante de los indígenas urbanos y migrantes. También, la Ley Indígena destaca el

carácter pluriétnico y multicultural de la nación chilena (reconociendo la existencia de “etnias indígenas”, no de pueblos), sin embargo, a la fecha, Chile no ha reconocido en su Constitución política su carácter multicultural y/o pluriétnico.

Esta normativa plantea la promoción del “desarrollo indígena con iden - tidad” buscando “mayores grados de bienestar para los indígenas urbanos y

2 Hoy, denominado Ministerio de Desarrollo Social.

migrantes, asegurar la mantención y desarrollo de sus culturas e identidades propias” (art. 77, Ley N° 19.253). A su vez, se entiende por indígenas urbanos aquellos chilenos que [...] se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domici - lio sea un área urbana del territorio nacional (art. 75, Ley N° 19.253). Estos podrán formar Asociaciones Indígenas Urbanas o Migrantes (art. 76, Ley N° 19.253), cuyos objetivos pueden ser: educacionales y culturales; profesionales comunes a sus miembros y; económicas que beneficien a sus integrantes, tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores (art. 37, Ley N° 19.253). En términos formales el reconocimiento de la adscripción a una identidad

y a una etnia indígena se encuentra regulada por la misma ley indígena que considera para tales efectos a las personas de nacionalidad chilena hijos de padre o madre indígena entendiéndose por tales a los descendientes de los habitantes originarios de las tierras identificadas en dicha ley; a los descen - dientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional siempre que posean a lo menos un apellido indígena acreditado hasta tres generaciones, y a quienes mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena (prácticas de formas de vida, costumbres, religión o cuyo cónyuge sea indígena, debiendo en cuyo caso además autoidentificarse como tales) (arts. 1 y 12, Ley N° 19.253). Este reconocimiento permite el acceso de las personas reconocidas como “indígena”, a un conjunto de beneficios para personas y culturas indígenas.

Visibilización de la población mapuche en el Gran Concepción

Quinientos años después de la llegada de los españoles a Chile, en 1992, se visibiliza la existencia y presencia de una diversidad de identidades étnicas como culturas distinguibles y diferenciadas en el medio urbano. En el contexto del

retorno a la democracia y la conmemoración del quinto centenario del “descubrimiento” de América, se comienza a identificar a la población indí - gena tanto en su magnitud como en sus características, con el fin de formular políticas públicas y planificar acciones pertinentes a su realidad (Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile, Censo 2002: 7).

En el año 1992 el Censo incorpora por primera vez una pregunta relativa a la autoidentificación étnica: Mapuche; Aymara o Rapanui. En el Censo del 2002, se pregunta por pertenencia a un pueblo originario o indígena incorpo - rando a los pueblos Atacameño, Colla, Quechua, Yámana y Kawéskar; y final - mente, en el año 2012, se pregunta a la población si se considera perteneciente a un pueblo indígena (originario), incorporándose además de los ocho pueblos originarios nombrados anteriormente, al pueblo Diaguita. Las diferentes for - mas de indagar la dimensión étnica en estos instrumentos constituyen una

dificultad para su comparabilidad. La serie de Encuestas de Caracterización Socioeconómica (Casen) incorporó, a partir del año 1996, preguntas relativas a la pertenecía a los pueblos indígenas u originarios.

Los datos que se desprenden de todos estos instrumentos permiten visibilizar a la población indígena que habita en Chile y, particularmente, a la gran porción de la misma que se ubica en las áreas urbanas. Ello rompe el estereotipo esencialista de localización rural de personas pertenecientes a pueblos originarios, realidad que se extrapola también al pueblo mapuche como se muestra a continuación.

Tabla 1. Población indígena en Chile

Pueblo originario

Población Zona Urbana Población Zona Rural Total Porcentaje Total Porcentaje

Población Total

Aymara 103.436 86 17.185 14 120.621

Rapa Nui (Pascuense) 2.280 89 273 11 2.553

Quechua 27.984 93 2.112 7 30.096

Mapuche 948.614 72 373.103 28 1.321.717

Atacameño (Likán Antai) 19.038 82 4289 18 23.327

Coya 11.417 91 1162 9 12.579

Kawésqar (Alacalufes) 2.878 82 620 18 3.498

Yagán (Yámana) 682 78 189 22 871

Diaguita 42.122 83 8531 17 50.653

Total indígena 1.158.451 74 407.464 26 1.565.915

No pertenece 13.855.595 89 1.786.360 11 15.641.955

NS/NR 59.489 91 5758 9 65.247

Total 15.073.535 87 2.199.582 13 17.273.117

Fuente: Elaboración propia utilizando la base de datos de la Encuesta Casen 2013.

De acuerdo con la encuesta Casen del año 2013, la población total de Chile es de 17.273.117 habitantes, correspondiendo la población indígena a un 9,1% del total. De la población total que se reconoce como parte de un pueblo indí - gena (1.565.915 personas), el 85% corresponde a personas pertenecientes al pueblo mapuche, habitando el 72% en zonas urbanas del país.

Tabla 2. Población indígena en la región del Biobío

Población Zona Urbana

Zona Rural

Población

Pueblo originario Total Porcentaje Total Porcentaje Total

Aymara 1.160 90 127 10 1.287

Rapa Nui (Pascuense) 295 100 0 0 295

Quechua 124 63 73 37 197

Mapuche 81.622 78 22.960 22 104.582

Atacameño (Likán Antai) 142 100 0 0 142

Coya 0 0 0 0 0

Kawésqar (Alacalufes) 108 68 50 32 158

Yagán (Yámana) 0 0 0 0 0

Diaguita 51 75 17 25 68

Total Indígenas 83.502 79 23.227 22 106.129

No pertenece 1.629.015 84 304.605 16 1.933.620

NS/NR 3.649 83 752 17 4.401

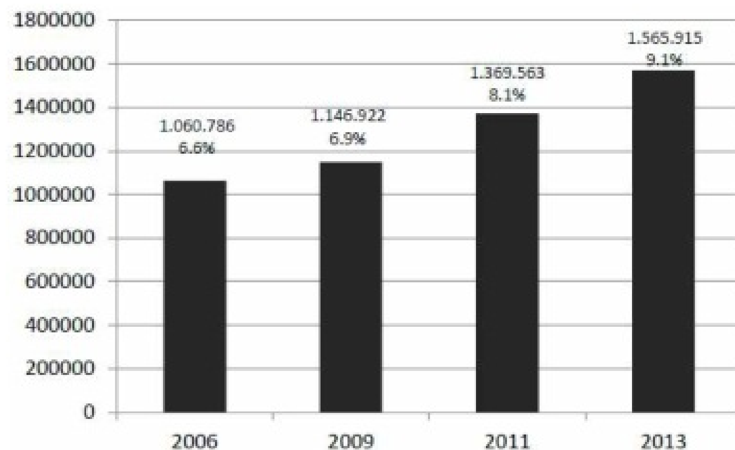
Total 1.716.166 84 328.584 16 2.044.750

Fuente: Elaboración propia utilizando la base de datos de la Encuesta Casen 2013.

La población indígena en la Región del Biobío es de 106.129 personas, lo que corresponde al 6.8% de la población indígena a nivel nacional, habitando el 79% en zonas urbanas de la región. En el caso de la población mapuche, el 78% habita en zonas urbanas en la Región del Biobío. Estas estadísticas permiten

visibilizar la presencia indígena urbana y mapuche a nivel nacional y regional.

Gráfico 1. Población indígena en Chile, Casen 2006-2013



Fuente: Casen 2013.

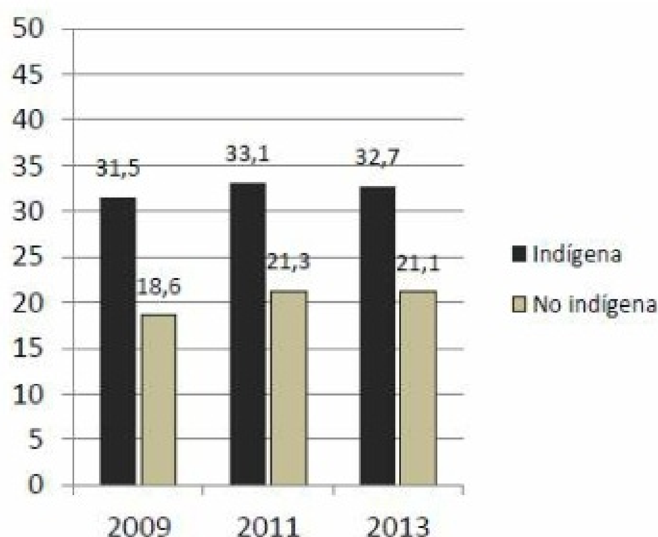
También, es interesante notar el incremento sostenido que ha tenido la ads - cripción étnica en Chile a través de los resultados entregados por las últimas cuatro encuestas Casen (2006, 2009, 2011 y 2013).

Se observa un aumento progresivo, tanto absoluto como porcentual, en la adscripción a un pueblo originario entre los años 2006 y 2013. Lo anterior sugiere que existen motivaciones para que la gente se identifique y se reco - nozca social y étnicamente como perteneciente a un pueblo originario, lo que nos permite preguntarnos acerca del imaginario social que emerge de los discursos de quienes se autoidentifican como mapuche, respecto de su iden - tidad. Con respecto a lo anterior cabe destacar que la asociatividad mapuche ha sido uno de los aspectos más tempranamente trabajados en la visibilización de la identidad étnica en los medios urbanos (Aravena, 1995; Curilén, 1995; Curivil, 1994; Munizaga, 1961).

De acuerdo a los datos entregados por la encuesta Casen 2013, la asociatividad de la población indígena se diferencia de la no indígena en cuanto a que la primera tiende a estar más organizada, en términos porcentuales, que la población no indígena (Gráfico N° 1); la participación de las mujeres indígenas

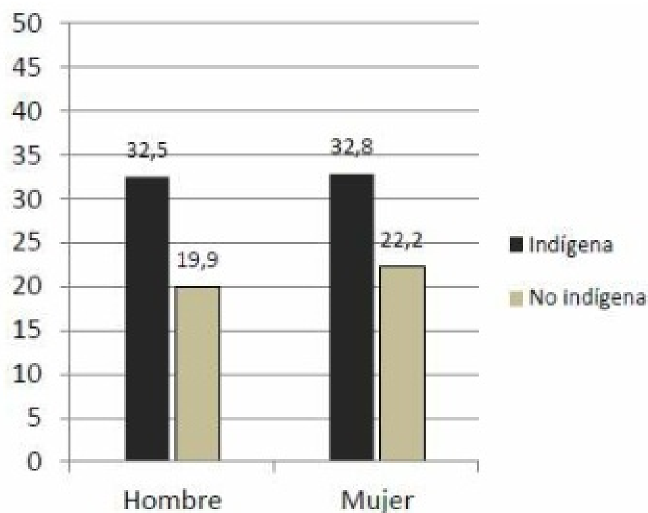
es levemente superior a la de los hombres indígenas (Gráfico N° 2), concentrándose la participación de ambos en organizaciones territoriales como las juntas de vecinos, organizaciones religiosas y grupos de identidad cultural.

Gráfico 2. Porcentaje de personas que participan en organizaciones de acuerdo a su pertenencia o no a un grupo étnico.



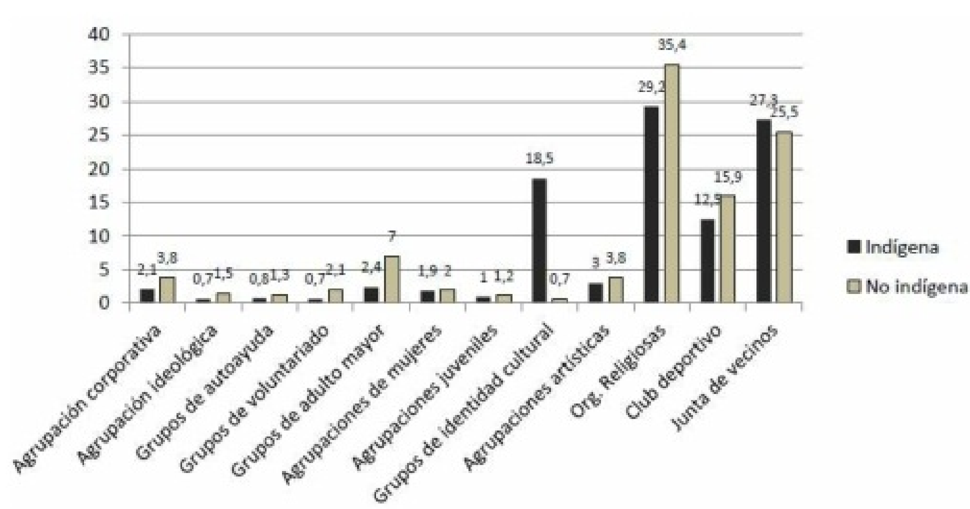
Fuente: Casen 2013.

Gráfico 3. Porcentaje de personas que participan en alguna organización por sexo.



Fuente: Casen 2013.

Gráfico 4. Porcentaje de personas que participan en alguna organización según per - tenencia o no a pueblos indígenas (2009-2013).



Fuente: Casen 2013.

En la Región del Biobío, la constitución de asociaciones indígenas urbanas ha sido constante desde la entrada en vigencia de la Ley N° 19.253.

Tabla 3. Registro de Constitución de asociaciones mapuche en la Región del Biobío

Año	N° Asociaciones
1994-1995	56
1996-2000	58
2001-2005	44
2006-2010	52
2011-2015	60

Total 270

Fuente: Conadi. Datos hasta abril del 2015 (elaboración propia).

Relacionado con lo anterior, también ha habido un incremento importante en la obtención, por parte de quienes se autoadscriben como indígenas, de la calidad indígena a través de la certificación que la acredita.

Tabla 4. Certificaciones de calidad indígena desde el 2001 al 2013

Año	Cantidad de certificaciones
2001-2005	531
2006-2010	11.473
2011-2013	38.332
TOTAL	**50.336**

Fuente: Conadi (elaboración propia).

Significaciones de las políticas públicas hacia los pueblos originarios desde el discurso de personas mapuche y no mapuche 3

Aumento de la autoidentificación de las personas mapuche

De la mano de la acreditación de la calidad de indígena y de la conforma - ción de asociaciones y comunidades, la autoidentificación étnica mapuche, expresada en la autoadscripción, ha experimentado un notable incremento durante las últimas décadas en la región del Biobío. Lo anterior, como resultado

3 En el marco de esta investigación, se trabajó con más de 50 entrevistas en profundidad a personas mapuches, residentes en los medios urbanos de la región; con entrevistas a funcionarios públicos que trabajan el tema mapuche en más de 20 reparticiones públi - cas; con la realización de cerca de 25 grupos de discusión a personas no mapuche de distintas edades, sexo y niveles socioeconómicos y con análisis de fuentes secundarias de información: prensa

escrita, estadísticas sociales, y material bibliográfico. Período de ejecución del proyecto: noviembre de 2013 a octubre de 2016.

de las políticas de acción positiva implementadas en materia indígena tras el retorno a la democracia en Chile, la implementación de la Ley N° 19.253 y las políticas sociales asociadas a la misma. Este incremento no es solo una cons - tatación cuantitativa, como se demuestra en los cuadros anteriores, sino que también se desprende de las entrevistas en profundidad realizadas a personas mapuche, como el resultado de una apertura de espacios en la sociedad y la posibilidad de expresar manifiestamente su identidad:

Creo que ahora sí al mapuche le están dando un espacio, para darse a cono - cer ampliándose más el mapuche, tanto como en el hablar, en la vestimenta se está viendo, se está viendo más. (Entrevista 19)

Antes el pueblo mapuche no era tema, la gente ni siquiera sabía que existían, y ahora, por las mismas organizaciones, se ha vuelto un tema. (Entrevista 22) Este autorreconocimiento identitario, independiente del momento que ocurra en el curso de la vida, alienta a participar en organizaciones y a (re) valorar la cultura mapuche:

(A mediados del año 2000) la concejala, [...] conocía a toda la gente porque ella fue presidenta de la junta de vecinos, [...] y ella nos buscó y dijo este es mapuche y este otro también. Después ella decía ¿tú conoces a algún vecino que sea mapuche? Yahí se armó el cuento y ahí llegó gente que realmente era mapuche, eran hablantes y venían de comunidad, esos fueron los pri - meros que aparecieron y ahí se armó…fue de boca en boca (formándose asociaciones mapuches posteriormente). A mí, decidir ser mapuche me cambió la vida, pero de grande me cambió…me hubiese gustado de más chico, haber aprendido la lengua, ahora estoy tratando de aprender con los cursos que hacen (en las organizaciones). (Entrevista 3)

(La asociación) se creó con ese fin, netamente para rescatar lo que es el tema cultural, y creo que es una de las pocas asociaciones que hoy en día está trabajando el tema cultural, es la que hace Guillatunes en la ciudad, la que hace juego de Palin en la ciudad, que celebra el año nuevo o We Tripantu. (Entrevista 32)

Buscar no tan solo defender sus derechos, si no también educar a la gente, no solamente mapuche sino que toda persona que le interesa nuestras cul - tura, porque así podemos avanzar. (Entrevista 22)

La adscripción a este tipo de colectividades ha sido destacada por sus inte - grantes como el elemento más relevante a nivel colectivo, del reconocimiento

de la identidad, permitiendo la expansión de los límites identitarios antes establecidos por la comunidad rural.

Creo que refuerza la identidad mapuche (la organización urbana), la va reconstruyendo o bien se va recuperando. Creo que son vitales porque existen necesidades por parte de la población warriache por poder trabajar en comunidad eso significa asociarse, pero como es tan difícil hacerlo en la ciudad es fundamental la aparición de este tipo de organización como para poder trabajar el sentido de identidad, uno puede construir la identidad mapuche a diferentes niveles a diferentes escalas, pero creo que la más te valida es la asociación. (Entrevista 12)

Que quede bien claro nosotros no hicimos las asociaciones para beneficiar - nos, ni a nivel de proyecto, no, nuestro beneficio está en la sabiduría, en el conocimiento, y poder entregar la cultura. (Entrevista 35)

Sin embargo, las motivaciones para elegir ser parte de una asociación u organización indígena, no se asocian exclusivamente a un (re)encuentro identitario, sino que también se reconocen razones con fines instrumentales: Es como si ahora sí te vieran como mapuche, es como que está a la moda, como que está el boom de ser mapuche, como que por ser mapuche te dan un beneficio, entonces de ahí que empezaron a asociarse, porque mucha […] pa' que estamos con cosas, es poca la gente que está con el tema como de acá, del corazón, del piwke, de la sangre […] todos se vienen porque el beneficio de esto, la postulación de la beca, de esto y esto otro. (Entrevista 2)

Una cosa bien fea que es la cosa palpable que van (los mapuches) y que chuta que por la beca, que si puedo agarrar un proyecto, y esa no es la idea. (Entrevista

4)

A pesar de que muchas personas se identifican con la calidad de indígena, ello no significa una adscripción colectiva (a una asociación o comunidad). En dicho caso, se elaboran discursos basados en los efectos positivos indi - viduales que trae el reconocimiento de la calidad de indígena, en el sentido de permitirles postular a becas y subsidios. En este caso, existiría una suerte de desacoplamiento de la identidad respecto de las comunidades rurales y organizacionales, pues a través de las becas y otros beneficios, las personas establecerían conexiones con una identidad interpersonal-familiar que no se encuentra necesariamente relacionada a la participación en un colectivo.

Mis papás estaban preocupados de que la sacaremos (la calidad indígena) para postular a las becas, más que nada para eso [...] por los beneficios que otorga el gobierno [...] mi madre fue la única que apeló por los beneficios [...] mi papá siempre decía saquen provecho que tienen apellido indígena y así pueden sacar plata del gobierno, siempre viendo ese aspecto, como la parte provechosa, pero nunca como por una adscripción que abarque más allá de los beneficios que puedas obtener por tenerla. (Entrevista 48) Por otro lado, cabría preguntarse si estas estructuras asociativas y de reco - nocimiento de la calidad de indígena limitan de alguna manera a los pueblos originarios en su capacidad para autodeterminarse fuera de los parámetros establecidos por la burocracia estatal. Lo anterior, ya que su reconocimiento obedece en muchos casos a los requisitos de financiamiento de proyectos o de subsidios por parte de Estado. En este proceso también se generan conflictos entre grupos, comunidades y especialmente asociaciones, con la posterior disgregación de sus integrantes en nuevos colectivos: “hoy en día es como que te abren y te dan una posibilidad de “ah ya, tu puedes hacer esto y esto otro” bajo esto y esto otro, pero más allá no!” (Entrevista 2).

Por otro lado, se cuestiona la pertinencia cultural de las políticas estatales, lo que también es sujeto de crítica por los participantes de las organizaciones: “es necesario, de que el mapuche se le beneficie, de que tengamos salud, edu - cación, de calidad, que sea una política pública, pero el punto esta que, que debe ser elaborado por mapuche, para mapuche” (Entrevista 34).

En la memoria colectiva de los entrevistados y entrevistadas mapuches, se

encuentra la noción de que el Estado no les está entregando un beneficio asistencialista, sino que está pagando una deuda histórica que tiene hacia los pueblos originarios, lo que habla de un sujeto indígena empoderado, que conoce sus derechos garantizados por los marcos jurídicos actuales:

En lo personal no he recibido nada, pero en nuestra asociación tampoco, porque no estamos en eso, yo sé que existe la deuda histórica hacia nuestro pueblo, y me imagino que por eso, existen estos beneficios [...] al final uno no está pidiendo caridad, porque nos corresponde, si nos corresponde, por toda la discriminación y el daño históricos que hemos sufrido. (Entrevista 34)

Encuentro absurdo, absurdo en que un mapuche que vive en este territorio, que es Lota o Coronel, ¡que es territorio mapuche!, por una deuda histó - rica que hay y que no tenga un metro cuadrado para construir su casa. (Entrevista 20)

También, la participación en asociaciones de migrantes y residentes mapu - ches en los medios urbanos y en las ciudades de la Provincia de Concepción

ha contribuido a generar visibilidad cultural e identitaria en cada una de las comunas donde estas asociaciones y comunidades desarrollan sus actividades. Se genera así, un marcado interés de identificación y participación no solo de personas mapuche con la cultura mapuche, sino que este también se irradia a personas no mapuche que tímidamente propende a su valoración cultural, lo que contribuye al reconocimiento societal de la alteridad y diferencia:

Yo igual puedo ver un cambio o evidenciar un cambio ahora o diez años para atrás, donde lo que conocía como el mapuche urbano eran dos, el que tenía apellido mapuche y listo y el cabro universitario que reivindicaba la causa [...] ahora he visto en Coronel asociaciones mapuche montones, asociaciones indígenas de Talcahuano izaron la bandera [...] hay menos vergüenza por lo menos desde lo urbano [...] entonces desde la asociatividad pareciera ser de que ahí hay una punta de lanza que visibiliza [...] eso yo lo he visto como fenómeno nuevo. (Grupo de discusión 13)

Yo me siento cercana al pueblo Mapuche, a las distintas prácticas que tie - nen tanto culturales como política [...] de dónde vengo, soy de Talcahuano, mi

familia no tiene ascendencia directa, pero sí el entorno en donde me he movido, en el ámbito universitario, o en la población donde yo vivo, había agrupaciones en la cual participaba, y hacíamos distintas actividades, siempre de carácter político, rescatando también las tradiciones culturales. (Grupo de discusión 7)

Imaginarios sociales de la identidad mapuche en el discurso de personas mapuche que participan y no participan en organizaciones indígenas 4

Imaginario social autóctono (tradicional)

Este imaginario social representa al mapuche rural que respeta a la tierra, la ñukemapu; se le vincula a la naturaleza y su conexión con la tierra; es el que conecta la tierra a sus espacios sagrados y a seres que habitan en la naturaleza (gnen); también se le asocia al que vive en comunidad, junto a su familia y

4 Estos resultados derivan del análisis de las entrevistas en profundidad realizadas a personas mapuche que, residiendo en el Gran Concepción, participan y no partici - pan en organizaciones y asociaciones indígenas. Analizados por medio de análisis hermenéutico y análisis de discurso, con la ayuda del programa Atlas-T, de los discur - sos que emanan de los entrevistados, permitieron elaborar cuatro tipos de imaginarios sociales sobre la identidad mapuche.

otras familias, donde los lazos de sangre, apellidos, ascendencia y linaje son importantes. Ellos se encuentran unidos por una cosmovisión, cultura y len - gua. Aspectos importantes de este imaginario son: el kimün (conocimiento y sabiduría) que se traspasa oralmente, la creencia en negechen (deidad), la comprensión y práctica del mapudungun, la difusión de los epew (cuentos), ül (canciones), música, mitología y medicina en base a yerbas.

Además, a este tipo ideal o sujeto ficticio que corresponde al del mapuche autóctono, se le vincula con elementos simbólicos como la ruka, el rewe, los peuma (sueños), la vestimenta tradicional o chamal; el uso de joyas o adornos (como el trarilongko), instrumentos musicales como el kultrün y la trutruka y a su árbol sagrado: el canelo (boye); y, por último, se le asocia también a personajes simbólicos que cumplen un rol importante en las comunidades como la machi, lawentuchefe, kimche (sabio) y werkén (mensajero).

Hay elementos fundamentales para ser mapuche, uno es la familia y lo otro es la tierra. (Entrevista 12)

Personas que hablen el idioma, personas que habitan dentro de un territorio mapuche, personas que practican las ceremonias mapuche, personas que se sientan mapuche, personas que tengan una postura en cuanto a las políticas del Estado, unas personas que se organicen dentro de la comunidad, una visión política económica. (Entrevista 39)

Bueno antes igual tenía una imagen más o menos estereotipada, pero lo veía muy lejano, la misma idea de que los mapuches no pueden vivir en la ciudad, de que está en un lugar rural, en un espacio rural y que es hablante activo de su lengua, así me lo imaginaba y que estaba siempre con su ves - timenta, creo que casi me lo imaginaba como alguien que no tiene tanto. (Entrevista 48) **.**

Imaginario social del guerrero (héroe)

Este imaginario social es el que representa a las personas mapuche que luchan por sus derechos, visibilizan la causa mapuche y buscan autonomía a través del reconocimiento de la institucionalización de la nación mapuche; también se le describe como: mapuche guerrero; el que siempre va de frente "mirando a los ojos", "nunca retrocede"; el que es valiente y lleva el valor en su sangre; lucha por su cultura, por su recuperación, por su reconocimiento; defiende sus tierras y lucha por su recuperación; defiende a su pueblo y es solidario con ellos:

No se nos reconoce como pueblo independiente, es necesario la autonomía para eso, como que existimos, porque los dos, tienen espacios distintos, de un lado a otro, que se reconoce la lengua la cultura, nuestra identidad, porque es nuestra identidad como pueblo, nuestra visión, que nos reconozca literalmente que nosotros somos mucho más antes que ellos, y que hay que trabajar seguramente paralelo, pero no revuelto [...] que se diga que tiene sus autoridades como el lonco y la machi y ellos puedan discernir. (Entrevista 34)

El entusiasmo que tiene de defender lo que es de ellos, independiente de que esto sea algo bueno o malo, igual lo defiende. (Entrevista 31)

Teníamos que amar nuestras tradiciones, porque el pueblo fue siempre súper guerrero. (Entrevista 49)

Imaginario social del mestizo (huinca)

Este imaginario social se visibiliza y asocia al entorno citadino, y se encuentra constituido por personas que se autoidentifican como mapuche, obteniendo su calidad indígena a través de la certificación para, principal - mente, obtener beneficios: becas, subsidios, ayuda en especies para la agri - cultura (abono, forraje), y otros. Este imaginario también representa a los que se incorporan a organizaciones indígenas con el único objetivo de lograr beneficios (Comités de vivienda, postulación a proyectos u otros).

Creo que el mapuche urbano y lo he observado en algunos peñis, que no se sienten mapuche en sí. Siento que, sienten que el ser mapuche es una herramienta pa' poder acceder (a beneficios) [...] no tienen conciencia de lo que está realmente pasando en las comunidades, no viven eso, no lo conocen, entonces por lo tanto, el conflicto no lo entienden (los mapuche urbanos) [...] los peñi urbano se oculta un poco del ser mapuche pero si le es útil tener un apellido mapuche porque así puede acceder a un montón de beneficios, que el Estado también otorga pa' poder mantener a un peñi tranquilo. (Entrevista 51)

Hoy día, gente de las familias mapuches urbanas, buscan tener su identi - dad mapuche para postular a que su estudio sea más gratis, la vivienda o algo, esa es la esencia del mapuche urbano de meterse para que le caiga un puesto, le caiga moneas o le caiga algo. (Entrevista 29)

Hay mucha gente que quiere ser mapuche por un interés económico no más, porque le dan proyectos, porque le dan becas y se organizan en un Comité ¡porque le van a dar casas! (Entrevista 9)

Imaginario social de la identidad como estigma social

Este imaginario social representa al mapuche estigmatizado, al que se le asocian vicios, como el alcoholismo; malos hábitos, como la flojera tanto para trabajar como para estudiar; o que poseen formas negativas para interrela - cionarse con

el otro a través de la violencia, conflictos y/o machismo, y se le vincula constantemente con la condición de pobreza.

Mi abuela, ella dice que vio harto mapuche que eran buenos pa’ tomar en el campo y sabían que tenían apellidos mapuches [...] el chileno tiene una muy mala connotación del pueblo mapuche, del mapuche flojo, del mapuche borracho, que el mapuche violento, la percepción del chileno hacia el mapuche es bastante cruda, también está esta idea que te dije que se le implantó en la cabeza a la gente y la gente tampoco la crítica, la acepta, no, es el error más grave, que aceptan lo que le dicen. No debería ser así. (Entrevista 40)

Las noticias en el TVN el canal regional, como ella (mi mamá) es de la novena región, sobre todo hablan bastante acerca del tema mapuche desde un punto de vista totalmente negativo, siempre negativo [...] en las noti - cias atacan bastante la causa mapuche [...] y emite comentarios bastantes desagradables (mi mamá) [...] la postura de ella es bastante negativa, o sea para ella poco menos que son terroristas, porque es lo que dice la tele [...] yo creo que es la visión que desde chicas siempre les implantaron... para qué quieren tierras si son flojos, no las trabajan cuando tienen [...] esa es la visión que tiene ella, en cierta manera la visión que le alimenta también la televisión, sobre todo las noticias. (Entrevista 50)

Imaginario social terrorista

Este imaginario se reconoce a través del estereotipo que se difunde a través de los medios de comunicación, y que reproduce la postura dominante:

Hoy día más bien que se ha fomentado en Chile que somos terroristas! (Entrevista 20)

Igual se deja influenciar mucho por los medios de comunicación, él nunca ha estado en contacto con mapuches, pero dice ¡oy! los indios que son terroristas, que hacen maldades que destruyen todo que son flojos cosas así, pero siempre como más ligado a lo que ha escuchado no a su experiencia real porque él no ha conocido. (Entrevista 43)

Conclusiones

Cómo se planteó al inicio de este trabajo, los imaginarios sociales son una manera compartida por grupos de personas de representarse en el espacio y en el tiempo, dotando de sentido las acciones de los sujetos, y por lo mismo, los objetivos que ellos quieren alcanzar. En el caso de este estudio, el auto - rreconocimiento identitario de las personas mapuche conllevó, en algunos casos, a participar en organizaciones sociales que tienen como finalidad la resignificación identitaria, reapropiándose de su cultura y visibilizándola. Lo anterior tiene como externalidad positiva que los no mapuche reconocen la identidad de la alteridad, lo que marca la presencia y existencia del mapuche urbano como una cultura viva en la ciudad, lo que propicia –aunque en escala muy pequeña– el quiebre de los imaginarios sociales estereotipados que se han construido hegemónicamente y difundido especialmente a través de los medios de comunicación y de la educación formal (Mapuche “autóctono”, “estigmatizado”, “terrorista”).

Respecto de las asociaciones, se confirma que las mismas han permitido la expansión de los límites imaginario-social de la identidad mapuche, hasta hace pocos años limitados a los confines de la comunidad rural. Cuyas finalidades varían desde la máxima expresión de la difusión cultural entre los propios mapuche o hacia la sociedad en general, o una visión más individualista que ha motivado a algunos mapuche a obtener la calidad indígena por los beneficios que esta le pudiese proveer: becas escolares, subsidios a la vivienda y otros. De los discursos de los entrevistados, finalmente, emergen cinco ima - ginarios sociales, a modo de sujetos ficticios. Algunos de ellos se configu - ran respecto del pensamiento heredado en la región: el imaginario social del “estigmatizado”, por cuanto reproduce estereotipos de marginalidad y de estigmatización en los medios rurales, el imaginario social del “mestizo”, que reproduce la negación de la identidad a quienes se han mezclado con población chilena o quien se han “occidentalizado”, siendo el prototipo del usuario ins - trumental de la identidad, y el “autóctono”, que sería el que vive la tradición y cosmovisión en la comunidad rural, cristalizando en cierto sentido la visión del mapuche histórico tradicional. En relación a los otros imaginarios sociales de la

identidad encontrados, uno se configura como pensamiento contrahegemónico, específicamente el del “guerrero rebelde”, que estaría representado por quien

pelea por sus derechos culturales y/o territoriales, reclamando su autonomía, y el último, "terrorista", que es un imaginario socializado principalmente a través de los medios de comunicación.

Bibliografía

Aravena, A. 1995 "Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano" en *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena* (Temuco: Universidad de la Frontera). Aravena, A. 2014 "Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbaniza - ción y globalización" en *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. *Les Cahiers ALHIM* (París) N° 27.

Baeza, M. 2000 *Los caminos invisibles de la realidad social: ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales* (Santiago: Ril).

Baeza, M.2008 *Mundoreal, mundoimagina - rio social. Teoría y práctica de sociología profunda* (Santiago: Ril).

Bengoa, J. 1990 *Breve historia de la legisla - ción indígena en Chile* (Santiago: Comisión Especial de Pueblos Indígenas).

Boccara, G. 1997 "Análisis de un Proceso de Etnogénesis: El caso de los Reche-Mapuche de Chile en la época Colonial", Ponencia para la Mesa Redonda de Antropología Histórica (Madrid).

Castoriadis, C. 1988 "Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social" en Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (Barcelona: Gedisa).

Castoriadis, C. 2007 *L'Imaginaire Comme Tel* (París: Hermann).

Curilén, E. 1995 "Organizaciones Indígenas Urbanas en la Región Metropolitana" en

Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena . (Temuco: Universidad de la Frontera). Curivil, R. 1994 "Los Cambios Culturales y los Procesos de re-etnificación entre los Mapuches Urbanos: un Estudio de Caso", Tesis de Magister (Santiago de Chile: Uni - versidad de Humanismo Cristiano). Gobierno de Chile 1993 *Ley Indígena N° 19.253* .

González, H. 1986 “Propiedad comunitaria o e individual: las Leyes indígenas y el pueblo Mapuche” en *Nútram* (Chile) N° 2(3). Halbwachs, M. 1925 *Les cadres sociaux de*

la mémoire (París: Félix Alcan).

Instituto Nacional de Estadísticas 2002 *Esta - dísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile* (Santiago de Chile).

Ministerio de Desarrollo Social 2013 *Casen* (Chile).

Munizaga, C. 1961 “Estructuras transiciona - les en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile” en *Notas del Centro de Estudios Antropológicos* (Santiago de Chile) N° 6.

Ormeño, H.; Osses, J. 1972 “Nueva legisla - ción sobre indígenas en Chile” en *Cuader - nos de la Realidad Nacional* (Santiago de Chile) N° 14.

Pintos, J-L. 1997 “Realidad e imaginario en Galicia” en *Selección de publicaciones de Juan Luis Pintos*. En <http://idd00qmm. eresmas.net/articulos/galicia.htm> acceso 29 de marzo de 2009.

La cuestión indígena
en las ciudades de las Américas



Esta es la primera obra resultante de la reflexión colectiva del Grupo de Trabajo "Indígenas y espacio urbano" de CLACSO que reúne a investigadoras e investigadores de distintos países de las Américas. Cada uno de sus capítulos se basan en investigaciones realizadas en los últimos años sobre las problemáticas de la población indígena cuando reside o migra a las ciudades; en ellos se analizan las condiciones socioeconómicas de indígenas que viven en estos espacios urbanos y las distintas formas de ocupación, así como los avances y retrocesos en materia de políticas públicas con perspectiva intercultural, principalmente, enfocándose en la política social y en el cumplimiento de los derechos sociales en torno a la salud, educación, vivienda, trabajo digno, ocupación de la ciudad y cultura. Los trabajos también muestran las visiones de la población indígena, su relación con las instituciones públicas y con grupos y sectores de población no indígena en diferentes ámbitos sociales y espaciales de las ciudades. Destacan los distintos procesos de discriminación, especialmente la invisibilización de la población indígena que reside en las ciudades, invisibilización que se da tanto en las estadísticas oficiales, como en las políticas públicas y los imaginarios sociales urbanos.

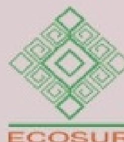
Para reflexionar sobre estos procesos, políticas e identidades realzamos su complejidad, asumiendo lo indígena como una cuestión que tiene un carácter conflictivo y problemático; ello supone privilegiar la tensión entre la tendencia a asimilar a las y los indígenas a la cultura occidental y una mirada culturalista que, al acentuar el respeto por las diferencias, aísla y despolitiza el asunto y corre el riesgo de atraparlo en lo local, restándole su capacidad de politizar la discusión en colectivos sociales más amplios.

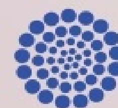


ISBN 978-84-17133-34-4

MIÑO y DÁVILA EDITORES


CLACSO





CONACYT